PREOT ADRIAN NICULCEA

profesor de Dogmatică Ortodoxă Comparată
în cadrul Catedrei de Studii Sistematice a Facultăţii de Teologie de la Constanţa

ISTORIA SISTEMATICĂ A DOGMEI TRINITARE

CONSTANȚA
2010

CUPRINS

PARTEA I: PERIOADA ANTE-NICEEANĂ. PROVOCAREA GNOZEI ŞI ÎNCEPUTURILE TRIADOLOGIEI PATRISTICE

CAPITOLUL I: PROVOCAREA GNOZEI ANTIIUDAICE ŞI A PENTICOSTALISMULUI ANTICREŞTIN. REACŢIA MONARHIANĂ

A. MARCIONISMUL ANTIIUDAIC ŞI MONTANISMUL ANTICREŞTIN

1. MARCIONISMUL SAU NOUL TESTAMENT ÎN ANTITEZĂ CU CEL VECHI

1.1 Originile diteismului marcionit: gnoza samaro-siriană antiiudaică

1.2 Marcionismul: Noul Testament împotriva celui Vechi sau Evanghelia împotriva Legii

2. MONTANISMUL SAU „NOUA PROFEŢIE" ÎN ANTITEZĂ CU NOUL TESTAMENT

2.1 Penticostalismul samaritean. Simon din Gitton.

2.2 Penticostalismul montalist sau „noua profeție"

B. REACŢIA MONARHIANĂ ANTIMARCIONITĂ ŞI ANTIMONTANISTĂ

1. ORIGINILE MONARHIANISMULUI: ALOGII ANTIMONTANIŞTI

2. PROBLEMA FIULUI: RELAŢIA SA CU DUMNEZEU TATĂL

2.1. Monarhianismul patripasian. Praxeas asiatul

2.2. Monarhianismul hristopashit. Noet al smyrnei

3. PROBLEMA DUHULUI SFÂNT: RELAŢIA SA FIUL ŞI CU TATĂL

CAPITOLUL II: PROVOCAREA GNOZEI ALEXANDRINE. RĂSPUNSUL SABELIAN

A. SINTEZA ALEXANDRINĂ. FILON IUDEUL

B. SINTEZA ALEXANDRINĂ: GNOSTICUL VALENTIN

C. REACŢIA MODALISTĂ: SABELIU DE CYRENE

CAPITOLUL III: ÎNCEPUTURILE TRIADOLOGIEI CREŞTINE

A. ORIGEN – PĂRINTELE TRIADOLOGIEI GRECEŞTI

B. TERTULIAN – PĂRINTELE TRIADOLOGIEI LATINE

1. Combaterea lui Praxeas. Distingerea persoanelor
2. Iconomia persoanelor nu distruge monarhia
3. Hristologia lui Tertulian

PARTEA A II-A: ARIANISMUL ÎN ORIENT. RĂSPUNSUL LUI MARCEL AL ANCYREI

CAPITOLUL I: PREMIZELE CRIZEI TRINITARE: SUBORDINAŢIANISMUL LUI DIONISIE AL ALEXANDRIEI. REACŢIA LUI PAVEL AL SAMOSATEI

A. SUBORDINAŢIANISMUL TRINITAR DE INSPIRAŢIE VALENTINIANĂ

1. Dionisie al Alexandriei
2. Lucian din Samosata

B. REACŢIA ADOPŢIANĂ: PAVEL AL SAMOSATEI

CAPITOLUL I: PREMIZELE CRIZEI ARIENE: TRIADOLOGIA LUI DIONISIE AL ALEXANDRIEI. REACȚIA LUI PAVEL AL SAMOSATEI

A. SUBORDINAȚIANISMUL DE INSPIRAȚIE VALENTINIANĂ

1. Dionisie al Alexandriei
2. Lucian din Samosata

B. REACȚIA ADOPȚIANĂ: PAVEL AL SAMOSATEI

CAPITOLUL II: ARIANISMUL GREC ŞI RĂSPUNSUL LUI MARCEL AL ANCYREI

A. SUBORDINAȚIANISMUL ARIAN.

1. Arie din Alexandria
2. Eunomiu al Cyzicului

B. REACȚIA ESENȚIALISTĂ

1. Marcel al Ancyrei
2. Fotin al Syrmiului

C. SINOADELE ERETICE

CAPITOLUL III: RĂSPUNSUL PĂRINȚILOR GRECI????

PARTEA A TREIA: ARIANISMUL ÎN OCCIDENT. RĂSPUNSUL LUI AUGUSTIN

CAPITOLUL I: ARIANISMUL LATIN INCIPIENT ŞI RĂSPUNSUL LUI MARIUS VICTORINUS

1. Candidus Arianul
2. Marius Victorinus
3. Urmarea disputei

CAPITOLUL II: RĂSPUNSUL LUI AUGUSTIN LA PROVOCAREA ARIANĂ. TEORIA RELAȚIILOR

CAPITOLUL III: ARIANISMUL GOT. CONCILIILE DE LA AQUILEEA (381) ȘI TOLEDO (589). CONCILIILE ANTIPRISCILIANISTE

INTRODUCERE

ACTUALITATEA, IMPORTANŢA ŞI ESENŢA PROBLEMEI TRINITARE

Actualitatea problemei. Hotărârea Bisericii Romano-Catolice de a proclama simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan fără adaosul *Filioque* nu a diminuat cu nimic actualitatea preocupărilor relative la disputa istorică pe marginea purcederii Sf. Duh. Un exemplu destul de recent în acest sens este documentul *Comisiei pontificală pentru promovarea unităţii creştine* dat publicităţii la 13 septembrie 1995 sub titlul „Tradiţia greacă şi latină cu privire la purcederea Sf. Duh", generat după întâlnirea papei Ioan Paul II cu patriarhul ecumenic Bartolomeu I. Întregul document a avut la bază la acea vreme voinţa papei de a transmite ortodocşilor mesajul că partea catolică este conştientă de importanţa şi caracterul unic al textului original al simbolului de la Constantinopol (381) şi că recunoaşte necesitatea unui dialog dintre cele două părţi pe baza documentelor din perioada când Biserica nu era încă divizată. „Biserica Catolică, spune documentul, recunoaşte valoarea conciliară, ecumenică, normativă şi irevocabilă a simbolului de credinţă formulat în limba greacă la cel de al doilea sinod ecumenic de la Constantinopol în 381, ca expresie unică a credinţei comune a Bisericii şi a tuturor creştinilor. Nici o mărturisire de credinţă, specifică unei tradiţii liturgice particulare, nu poate contrazice această expresie a credinţei învăţate şi mărturisite de Biserica cea nedespărţită."

În acelaşi timp, papa a dorit să mai transmită şi părerea oficială a Bisericii Romano-Catolice potrivit căreia în această gravă dispută pe marginea purcederii Sf. Duh poziţiile catolică şi ortodoxă, departe de a fi divergente, sunt, de fapt, complementare: afirmaţia ortodocşilor că *Duhul purcede numai de la Tatăl* ar viza doar monarhia Tatălui, caracterul său personal, adică distincţia dintre ipostase, în timp ce doctrina latină a *purcederii lui de la Tatăl şi de la Fiul* ar viza consubstanţialitatea persoanelor treimice. Departe de a fi un simplu document diplomatic generat de întâlnirea amintită, declaraţia *Comisiei pontificale* pe această temă a stârnit puternice reacţii în rândurile unor teologi catolici şi ortodocşi ca J.M. Garrigues [1], T.G. Weinandy [2], J. Galot [3], J.C. Larchet [4], E. Lanne [5], D. Popescu [6], B. Oberdorfer [7], G.H. Tavard [8], D. Coffey [9], etc., recenzate toate în numărul 1/2005 al revistei

---

[1] *La clarification sur la procession du Saint Esprit et l'einseignement du Concile de Florence*, Irenikon, 4/1995

[2] *Clarifying the Filioque*, Communio 23/1996

[3] *L'origine éternelle du Saint Esprit*, Gregorianum 3/1997

[4] *La question du „Filioque". A propos de la recente „Clarification" du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens*, Le Messager orthodox 129/1997

[5] *La Processio delo Spirito Santo nella traditione occidentale*, Nicoalus 1-2/1999

[6] *Il problema del „Filioque": Ἐκπόρευσις et Processio. Il metodo teologico*, Nicolaus 1-2/1999

[7] *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenisches Problems*, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 96/2001

[8] *A Clarification on the „Filioque"*, Anglican Theological Review 83/2001

Irenikon. O altă importantă reacţie la susnumitul document pontifical a venit din partea *Comisiei ortodoxo-catolice a Americii de Nord* în declaraţia acesteia din 25 oct. 2003 făcută la Saint Paul's College (Whasington DC).

În fine, cea mai recentă manifestare a unei intense preocupări pe această temă pare să fie conferinţa internaţională de la Aachen, 23-26 septembrie 2009, prilejuită de împlinirea a 1200 de ani de la conciliul de la Aachen din 809 [10]. În linii generale, toate aceste documente, intervenţii şi conferinţe nu depăşesc aria de preocupare consacrată de secole, axată adică pe direcţia unui efort susţinut de a argumenta necesitatea implicării Fiului în actul purcederii Duhului Sfânt din Tatăl (de partea catolică) sau a negării oricărei medieri a Fiului în acest act. Toate studiile converg însă în direcţia clasică a recunoaşterii fără echivoc a „monarhiei" Tatălui, adică a faptului că el este principiul, cauza fundamentală în actului purcederii Duhului Sfânt. Dincolo de acest inconvenient, nu au lipsit cu totul noutăţile interpretative, cum a fost, spre exemplu, ideea de a lua în considerare nu doar o implicare a Fiului în actul purcederii Duhului, ca urmare a faptului că cel care-l purcede pe Duhul este Tatăl Fiului, ci şi aceea că însăşi naşterea Fiului ar sugera o implicare a Duhului, adică o afirmare a lui ca Fiu care se naşte din Cel care purcede pe Duhul, adică Tatăl. Toate acestea nu fac decât să dovedească faptul că, în ciuda măsurilor diplomatice de eliminare a lui *Filioque* din textul crezului mărturisit la întâlnirile comune dintre catolici şi ortodocşi, interesul pentru semnificaţia teologică a problemei rămâne viu şi chiar se amplifică în ultima vreme.

Ieşirea din această situaţie de acuzaţii reciproce, într-o dispută care s-a întins peste mai multe secole şi care pot fi auzite şi astăzi ici şi colo, s-a părut multora insurmontabilă. Pentru acest motiv mulţi teologi au început să sugereze la un moment dat că nici nu e posibilă soluţionarea ei întrucât viaţa internă a Sfintei Treimi, relaţiile ipostatice dintre Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, depăşesc posibilităţile cunoaşterii umane chiar ajutată de revelaţie. Este poziţia pe care a adoptat-o faimosul Varlaam de Calabria în disputa sa cu Sf. Grigore Palama. Venit la Bizanţ pentru a-şi etala cultura şi a câştiga astfel glorie în plan intelectual, Varlaam a intrat repede în conflict cu isihaştii susţinând că limbajul teologic nu poate vorbi decât despre două categorii de realităţi: prima o formează lucrurile create, finite, diverse şi schimbătoare, accesibile cunoaşterii raţionale, ştiinţifice; cea de a doua se referă la fiinţa divină necreată, infinită, complet şi pe vecie inaccesibilă minţii oricărei creaturi. Relaţiile dintre ipostase, spunea el, sunt din categoria a doua, deci inaccesibile discursului finit. Cum disputa în jurul purcederii Duhului Sfânt era încă de pe atunci cea mai spinoasă problemă teologică în relaţiile dintre latini şi greci, Varlaam a sugerat ca ea să fie abandonată în seama opţiunii fiecăruia, dat fiind faptul că nu se putea ajunge la o cunoaştere obiectivă în domeniul relaţiilor ipostatice ascunse în adâncurile fiinţei divine transcendente. Unirea Bisericilor, sugera el, ar trebui să se facă lăsând pe greci să creadă că Duhul purcede *numai de la Tatăl*, iar pe latini să susţină doctrina purcederii lui *şi de la Fiul*: *reunione facta permiterentur ipsi Graeci quod super eodem articulo tenet credere, Latinique crederent catholice, Spiritum Sanctum a Patre Filioque procedere.* [11]

Ştim că Varlaam a fost în cele din urmă respins de mediile ortodoxe bizantine, motiv pentru care el s-a întors definitiv în Occident unde a devenit episcop de Calabria. Este însă interesant că sugestia lui, făcută în mijlocul secolului al XIV-lea, este reluată de mediile catolice şi oferită şi astăzi ca model de abordare a străvechii dispute pe tema lui *Filioque*. Este ceea ce fac, spre exemplu, autorii declaraţiei *Comisiei ortodoxo-catolice a Americii de Nord* amintită mai sus. „Nu putem afirma, spune declaraţia, decât puţine lucruri în privinţa

---

[9] *The Roman „Clarification" of the Doctrine of the Filoque*, International Journal of Systematic Theology 5/2003

[10] Pr. Daniel Benga, *Filoque. Etapele şi stadiul dezbaterii ecumenice la 1200 de ani de la sinodul de la Aachen (809)*, Studii teologice 3/2009

[11] Varlaam de Calabria; la D. Stăniloae, Viaţa şi învăţătura Sf. Grigore Palama, Editura Scripta, Bucureşti, 1993, p.18, n.1

misterelor vieţii interne a lui Dumnezeu, astfel încât speculaţiile noastre sunt pândite tot timpul de pericolul de a afişa un grad de claritate şi de certitudine exagerată. Pseudo-Dionisie ne aminteşte că *nici monada, nici triada, nici numărul, nici unitatea sau fecunditatea, nimic din cele ce există sau cunoscute în legătură cu ele nu pot exprima misterul ascuns, aflat dincolo de orice raţiune şi de orice intelect, al Supra-Divinităţii care depăşeşte supraesenţial orice lucru (Despre numele divine 13, 3).* …Despărţirea dintre Bisericile noastre ar fi fost mai puţin gravă dacă de o parte şi de cealaltă de-a lungul secolelor fiecare ar fi rămas mai adânc conştient de limitele cunoaşterii noastre în privinţa lui Dumnezeu." În consecinţă, recomandarea a doua pe care o face amintita declaraţie tuturor părţilor implicate încă în această istorică dispută este „ca toţi cei care sunt angajaţi în acest dialog să recunoască în mod expres limitele posibilităţilor noastre de a înainta afirmaţii definitive cu privire la Dumnezeu atunci când este vorba despre viaţa sa internă."

Cu toată această recomandare, autorii declaraţiei se văd nevoiţi să recunoască faptul că, în ciuda limitărilor inerente de care suferă cunoaşterea umană finită atunci când îşi fixează ca obiect lucrurile divine infinite, criteriul nostru în asemenea probleme rămâne de fiecare dată revelaţia: „Limbajul nostru creştin cu privire la Dumnezeu trebuie să fie determinat întotdeauna de o manieră normativă de Sfintele Scripturi. Ne lovim însă mereu de dificila problemă hermeneutică de a şti cum să raportăm anumite expresii şi texte ale Scripturii atunci când vine vorba despre viaţa internă a lui Dumnezeu şi de a şti care dintre pasaje se referă simplu la acţiunea lui Dumnezeu în iconomia istoriei mântuirii şi pe care trebuie să-l înţelegem ca vorbind direct despre viaţa lui Dumnezeu în sine însuşi." „După Sinodul de la Efes (43), tradiţia dogmatică a Bisericilor orientale şi occidentale a afirmat în repetate rânduri că criteriul ultim al ortodoxiei în interpretarea Evangheliei creştine trebuie să fie *credinţa de la Niceea.* Tradiţia ortodoxă consideră că Crezurile şi canoanele formulate de sinoade, primite de Bisericile apostolice ca *ecumenice*, sunt expresia normativă a acestei credinţe pentru că ele exprimă credinţa apostolică universală de totdeauna. Tradiţia catolică acceptă şi ea formulele sinodale ca normative sub aspect dogmatic şi atribuie o importanţă unică celor şapte sinoade acceptate ca ecumenice de către Bisericile catolică şi ortodoxă. În acelaşi timp însă, recunoscând primatul universal al episcopului Romei în materie de credinţă şi de menţinere a untăţii, ea (tradiţia catolică) consideră că Papa este cel care are autoritatea de a confirma procesul receptării conciliare şi de a defini ce este şi ce nu este în conflict cu *credinţa de la Niceea* şi cu tradiţia apostolică. Astfel, în timp ce teologia ortodoxă consideră aprobarea finală dată de papi în secolul XI de a folosi Filioque în Crezul latin ca pe o uzurpare a acelei autorităţi dogmatice pe care n-o au decât sinoadele ecumenice, teologia catolică o consideră ca fiind un exerciţiu legitim al autorităţii primaţiale, de a proclama şi elucida credinţa Bisericii."

Importanţa problemei. Dogma Sfintei Treimi este baza învăţăturii creştine despre Dumnezeu. Negarea acestei învăţături sau alterarea ei prin substitute mai mult sau mai puţin raţionale plasează automat pe cel ce o face în afara creştinismului însuşi. Importanţa ei este, aşadar, fundamentală pentru mântuire, pentru organizarea Bisericii, în ultimă instanţă pentru menţinerea unităţii creştinătăţii însăşi. Pe acest fond teologii celor două confesiuni creştine angajaţi în această lungă dispută pe tema purcederii Duhului Sfânt nu au ezitat să se acuze reciproc de alterarea învăţăturii clasice privind Sfânta Treime. Reproşul ortodocşilor a fost dintotdeauna acela că prin afirmarea purcederii Duhului *şi din Fiul (Filioque)*, teologii latini atenuează distincţia Fiului de Tatăl, conducând chiar la confuzia lor ipostatică. Este reproşul clasic formulat de marele patriarh Fotie din secolul IX. La rândul lor, teologii catolici nu au întârziat să întoarcă argumentul, reproşând ortodocşilor că prin respingerea adaosului *Filioque* ajung să nu mai poată distinge pe Fiul de Duhul Sfânt. În felul acesta ambele părţi s-au acuzat mai mult sau mai puţin voalat de alunecare spre sabelianism. Reproşul este, fără îndoială, grav, căci fiecare parte a încercat de-a lungul timpului să-şi plaseze adversarul sub

incidenţa acestei străvechi erezii condamnată fără echivoc de sinoade şi de toţi marii autori din perioada patristică.

Cum am spus mai sus, dificultatea de a soluționa această gravă divergenţă istorică pe tema purcederii Sfântului Duh a condus pe unii la concluzia că ea ar trebui ignorată cu totul, având în vedere imposibilitatea intelectului uman de a cunoaşte ceva din viaţa internă a fiinţei divine celei mai presus de orice înţelegere şi numire. Este poziția pe care a adoptat-o Varlaam de Calabria ca soluţie de unire a Bisericilor divizate deja pe această temă încă din vremea sa. Această poziție a fost susținută și de admiratorul său, rafinatul intelectual bizantin Nicefor Gregoras. Acesta a susţinut, la rândul său, că toate numirile, toate calificativele, toate lucrările pe care i le atribuim lui Dumnezeu sunt, toate, nişte nume goale; ele nu indică realităţi distincte în fiinţa divină cea esenţial una. Gregoras afirma că toate cele ce aparţin lui Dumnezeu în mod natural nu se deosebesc deloc de fiinţa divină, „afară de pronunţarea cuvântului” [12]. „Cuvântul *entitate* se împarte în ființă și accident. Dacă lucrarea nu este nici ființă nici accident, în mod necesar nu există.” [13] Trebuie să înțelegem că el atribuia același regim și în cazul relațiilor ipostatice: dacă acestea erau „lucrări” ale ființei, atunci ele intrau în categoria lucrurilor mai presus de posibilitatea umană de a le cunoaşte; dacă erau simple „accidente” în Dumnezeu, atunci ele nu aveau ființă, nu aveau realitate. Se ajungea astfel la consecința că tot ceea ce afirmăm sau negăm cu privire la viaţa internă a lui Dumnezeu, la ceea ce ține de fiinţa sa, care pentru noi este învăluită în apofază absolută, sunt lipsite de sens; sunt chiar echivalente! Finalul unei atari poziții era, ca și în cazul lui Varlaam, concluzia că divergențele în problema purcederii Duhului Sfânt, ca și în orice altă problemă legată de viaţa internă a Sfintei Treimi, sunt inutile din moment ce nu putem cunoaşte nimic cert în această privinţă: cele două poziții contradictorii, adică cea „monopatristă” ca și cea „filioquistă”, ar fi echivalente și disputa dintre ele lipsită de sens!

Este, oare, disputa istorică amintită una fără sens, cum cred mulţi teologi chiar dintre ortodocși? Dogmatica trebuie să dea neapărat un răspuns, pentru că această idee a inutilității oricărei dispute cu privire la învățătura despre Dumnezeu este prezentă, nedeclarat, în mințile multora, convinși că ceea ce contează este doar tradiţia liturgică a fiecăreia dintre părți și organizarea canonică specifică. Potrivit acestora, dacă ceva a divizat cu adevărat Bisericile și a fragmentat unitatea creştină inițială, aceasta au fost tocmai pretențiile unora de a afirma cu certitudine ceva despre viaţa internă a lui Dumnezeu! Mai mult, spun aceştia, cei care au divizat Bisericile întotdeauna au fost „dogmatiștii”! Reproșul este grav și el nu poate fi înlăturat prin simpla declarare a acestora ca ignoranți în materie de credință și de istorie a dogmelor. El necesită un răspuns cuprinzător. Iată-l: dacă distincţiile în Dumnezeu sunt simple vorbe goale, atunci şi denumirile de Tată, Fiu și Duh Sfânt sunt și ele nişte nume fără sens și echivalente, ceea ce conduce la concluzia inutilității totale a întregului efort de la Niceea și de la toate sinoadele care au urmat. A afirma că nu putem cunoaşte nimic real din cele ce sunt în adâncurile ființei lui Dumnezeu – și relațiile ipostatice sunt acte interne ale ființei – echivalează cu a susține că în ființa divină se topesc toate distincţiile, că Dumnezeu se ascunde de noi definitiv într-un întuneric conceptual de nepătruns în care nu se mai știe cine pe cine „naște” și cine pe cine „purcede”; ba chiar nu se va mai ști nici dacă există cu adevărat dacă „naşterea” este distinctă de „purcedere” în Dumnezeu sau dacă se mai poate vorbi de ipostase distincte între care să fie astfel de relații. Treimea va dispare din orizontul discursului teologic.

Dar cea mai gravă consecință a acestui agnosticism, cu care cochetează parțial teologii catolici exasperați de persistența până în zilele noastre a istoricei dispute în jurul

---

[12] Nicefor Gregoras; la D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigore Palama*, Editura Scripta, București, 1993, p.154, 155

[13] Nicefor Gregoras; la D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigore Palama*, Editura Scripta, București, 1993, p.158

„adaosului Filioque”, dar care este împărtășit de o largă majoritate a intelectualilor ortodocși care, sub influența postmodernității, disprețuiesc acuratețea dogmatică în probleme de credință, este aceea a prăbușirii în final a întregului limbaj religios. Dacă despre cele divine, transcendente, nu se poate vorbi cu sens și toate afirmațiile, chiar cele reciproc contradictorii ca „există Dumnezeu” și „nu există Dumnezeu” vor în mod fundamental echivalente semantic. Mai mult, dacă despre cele divine nu se poate vorbi în nici un fel, atunci cele despre care vorbim în cursul activităților noastre religioase obișnuite nu sunt realitățile divine, ci lucruri create, finite, aparținând lumii noastre finite, mărginite. Dar a califica drept „divine” realități din lumea noastră finită înseamnă a practica în realitate nu religia, ci o simplă idolatrie în succesiunea tuturor celor pe care le-a cunoscut și le-a practicat istoria. Conceptul de revelație însuși se prăbușește, Scriptura devenind o simplă carte umană. Pe ruinele vechii religii se instalează astfel un creștinism desacralizat, un creștinism în care „Dumnezeu a murit”. Limbajul religios dispare în favoarea unui discurs despre lume complet secularizat. Având în vedere aceste grave consecințe, preocuparea teologilor și organismelor bisericești pentru risipirea istoricei dispute cu privire la purcederea Sfântului Duh și în general despre viața internă a lui Dumnezeu își păstrează deci întreaga actualitate.

O pseudo-soluție. Dată fiind actualitatea preocupărilor pe această temă, să revenim la documentele susmenționate. Documentul pontifical emis în 1995 propune, oficial, o formulă de rezolvare a crizei provocată de interpretarea „filoquistă” a Crezului de la Constantinopol din 381 în sensul unei „legitime complementarități” a celor două doctrine despre purcederea Sfântului Duh, plecând de la premiza că ceea ce desparte viziunea ortodoxă de cea catolică în această spinoasă problemă nu este o diferență de fond, ci una de exprimare. Potrivit autorilor documentului fiecare din cele două părți a avut în vedere ca obiect principal al preocupării ei ceva diferit: când grecii au interpretat articolul despre Sf. Duh formulat la Constantinopol în 381 în sensul unei purcederi a acestuia *numai din Tatăl*, ei au avut în vedere apărarea monarhiei Tatălui; când latinii au interpretat, dimpotrivă, purcederea ca având loc *de la Tatăl și de la Fiul*, ei au avut drept scop în mod evident apărarea consubstanțialității Tatălui cu Fiul. În felul acesta cele două formule istorice legate de purcederea Duhului Sfânt, *per Filium* folosită în orientali și *Filioque* folosită în Occident după conciliile spaniole, ar fi echivalente în limitele unei interpretări mai largi, ecumeniste, receptive adică față de idealul modern al refacerii unității bisericești după atâtea secole de criză. Sugestia finală a documentului pontifical este astfel aceea că ambele formule sunt dezvoltări legitime ale textului de la Constantinopol și fiecare parte ar trebui să recunoască această legitimitate și interpretării celeilalte. „Complementaritatea” sugerată în text ar constitui astfel revelarea faptului că, departe de a fi obiect de dispută, diferența de interpretarea dintre cele două părți istorice ale creștinătății este în realitate o ocazie nesperată pentru fiecare de a-și îmbogăți propria doctrină trinitară cu o latură pe care ar fi ignorat-o în tot acest timp.

Originea acestei soluții pare a fi sugestia oarecum revoluționară făcută încă din 1954 de abatele Dondaine care semnala faptul că foarte multă vreme disputa în jurul formulei litigioase *ex Patre Filioque* s-a desfășurat pe baza presupoziției că expresia latină *Spiritus Sanctus qui procedit…* este identică cu expresia greacă *to pneuma agion, to ekporeuomenon*. „Să recunoaștem, spune el, distanța dintre cele două vocabule: latinul *procedere* și grecul *ekporeuomai*. Dacă acesta din urmă a sfârșit prin a fi rezervat raportului personal pe care Duhul Sfânt îl are cu Tatăl, prin fidelitatea față de formula Sf. Ioan, latinul *procedere* acoperă indistinct verbele (grecești) *proienai* și *ekporeuesthai* încă de la sfântul Augustin. *Processio* poate semnifica în egală măsură, ca un termen general, atât originea Fiului cât și pe aceea a Duhului Sfânt: așa se face că noi putem vorbi la plural de *procesiunile ad intra*. El poate desemna mai special originea Sfântului Duh, în lipsa unui nume propriu (acestei operațiuni) care ne este necunoscut. Să adăugăm faptul că, dacă e să distingem prin termenul special de *ekporeză* raportul Duhului Sfânt cu Tatăl, expresia latină

procedit ab utroque rămâne în afara acestei precizii pentru că ea vizează atât pe Tatăl cât şi pe Fiul în calitatea lor comună de principiu spirator, în timp ce termenul grec vizează pe Tatăl ca sursă, *archè, pegè tes theotetos*." [14] Aprofundând această observaţie a abatelui Dondaine în cadrul unui studiu extins publicat în revista *Istina*, J.M. Garrigues, care-l citează, conclude: „Tradiţiile greacă şi latină au aprofundat, aşadar, fiecare câte unul din cele două aspecte ireductibile dar separate ale abisului Tatălui. De o parte, aspectul *incomunicabil* al monarhiei cunoscut sub numele de caracter ipostatic al Tatălui, origine (arché) unică a Fiului şi a Duhului Sfânt. De cealaltă parte, aspectul *comunicabil* al monarhiei în măsura în care Tatăl este sursa (pegé) comuniunii consubstanţiale şi principiul ordinii trinitare. Or, Tatăl este *în acelaşi timp* şi origine a diversităţii ireductibile a ipostaselor trinitare, dar şi izvor divin care, comunicându-se, le menţine în comuniunea consubstanţială. Opunând cele două dimensiuni inseparabile ale misterului Tatălui, cele două tradiţii surori au sfârşit prin a îndepărta în ruptura lor eclezială Numele cel mai intim şi mai misterios al *Sânului Tatălui: Agapé* (2 Co 13, 13; I)." [15]

Fiindcă suntem abia la nivelul introducerii la această carte mă voi abţine de a face comentariile cuprinzătoare pe care el merită aceste aserţiuni. Mă voi mulţumi să fac deocamdată simpla observaţie că această idee a distincţiei semantice dintre *ekporeuesthai* şi *procedere*, ultimul integrând indistinct atât purcederea ipostatică a Duhului Sfânt din Tatăl cât şi ieşirea, trimiterea lui în lume, în istorie, de către Tatăl şi Fiul, a fost semnalată încă din secolul XV de teologul bizantin Iosif Vrienie în lucrarea sa *Douăzeci şidouă de cuvinte despre purcederea Sfântului Duh*, tradusă şi în limba română pe la 1832 de mitropolitul Grigore al Ungrovlahiei. În capitolul al XI-lea al acestei lucrări el spune (voi cita în limbajul arhaic al traducerii româneşti): „Pentru ce toţi dascălii latinilor, şi cei vechi şi cei noi, învaţă în multe feluri că Duhul şi *este* şi *iese* din Tatăl şi din Fiul? La care eu îndată şi de nevoie voi grăi, *pentru că după a mea cunoştinţă în aceasta spânzură toată socoteala care-i desparte pe Italieni de Greci (s.m.).* Că pentru strâmtorarea limbii la Italieni nu se află nici numele acesta de *purcedere (ekporeusis)*, nici graiul acesta *a se purcede (ekporeuesthai)*. …Că *ieşirea (proienai)* este de obşte, …o zice Marele Dionisie şi Augustin; *trimiterea (pempsis)* Feţei celei Dumnezeieşti (a Duhului) este de la toată Treimea. …Iar *purcederea (ekporeusis)* este însuşire deosebită, că este rânduită numai la estimea (existenţa) cea ipostatică a Duhului. …Că de s-ar fi înţeles cum că Duhul se zice că *iese* din Tatăl şi din Fiul, …iar nu cum că din Tatăl şi din Fiul *se purcede*, adică îşi are estimea ipostasului (existenţa ipostatică), nu ar fi avut atâta intrare dezbinarea atâtor Biserici. *Din cauza acestor cuvinte a luat început toată abaterea şi se primejduieşte prin acestea să se întindă în tot veacul acesta (adică până la sfârşitul timpurilor, n.m.).*" [16]

Trecând peste acest aspect, este de menţionat observaţia documentului pontifical privind originea acestei diferenţe dintre cele două verbe, grec şi latin, care desemnează actul *purcederii*. Ea se află mai întâi în modul în care a fost preluat verbul din Ioan XV, 26 în textului grec al Crezului de la Constantinopol (381), apoi în modul în care a partea latină a tradus textul Crezului în cauză când a venit vorba de purcederea Duhului Sfânt. Într-adevăr, părinţii greci de la sinodul II ecumenic au preluat textul ioaneic susmenţionat, dar cu o uşoară diferenţă: în loc de *to pneuma ... ho para tou Patros ekporeuetai* ei au spus *to pneuma to hagion... to ek tou Patros ekporeuomenon*; diferenţa dintre ele se referă precis nu la verbul *ekporeuesthai*, ci la prepoziţia *para* care la Constantinopol în 381 a fost înlocuită cu *ek*.

---

[14] P. Dondaine, *La théologie latine de la procession du Saint Esprit*, Russie et Chrétienté 3-4/1954, p.213; la J.M. Garrigues, *Procession et ekporèse du Saint Esprit. Discernement de la tradition et reception oecuménique*, Istina 3-4/1972, p.356-357

[15] J.M. Garrigues, *Procession et ekpor èse du Saint Esprit. Discernement de la tradition et reception oecuménique*, Istina 3-4/1972, p.360-361

[16] Iosif Vrienie, *Douăzeci şidouă de cuvinte despre purcederea Sf. Duh*, Buzău, 1832, p.136-138; vezi şi ediţia uşor inexact transliterată a diac. Gh. Băbuţ, Editura Pelerinul Român, Oradea, 1993, p.112-113

Operată foarte probabil sub influenţa gândirii Sf. Grigore Teologul (Oratio 31, 8), semnificaţia acestei schimbări este profundă. Documentul pontifical, ca şi declaraţia *Comisiei mixte nord-americane,* consideră că începând din acel moment termenul grec de *ekpoeusis*, ca şi verbul din care derivă, care până atunci nu aveau o semnificaţie dogmatică specială, au devenit un termen tehnic prin care a început să fie desemnată în exclusivitate relaţia Duhului cu Dumnezeu Tatăl spre deosebire de relaţia Fiului cu Tatăl desemnată prin termenul de „naştere". A doilea pas în diferenţierea celor două tradiţii pe această temă a fost acela al traducerii în latină a lui *ekporeuesthai*. Latinii, începând cu Tertulian, au tradus verbele *proienai* alocat în Ioan VIII, 42 „ieşirii" Fiului din Tatăl şi *ekporeuesthai* alocat în Ioan XV, 26 „purcederii" Duhului din Tatăl prin acelaşi termen de *procedere*, cum s-a spus mai sus. Sugestia acestei observaţii filologice este că traducerea latină a textului ioaneic (XV, 26) *ho para tou Patros ekporeuetai* prin *qui a Patre procedit* a creat o echivalenţă problematică între cele două verbe, căci termenul latin denotă „comunicarea divinităţii consubstanţiale de la Tatăl la Fiul şi de la Tatăl prin sau împreună cu Fiul către Duhul Sfânt", iar nu relaţia prin care Tatăl comunică atât Fiului cât şi Duhului distincţia lor ipostatică, specificul lor personal. Recunoscând astăzi această realitate, cele două tradiţii trinitare, greacă şi latină, ar putea depăşi divergenţa lor istorică receptându-se reciproc drept complementare.

Să fie aceasta soluţia unei dispute care durează de mai bine de un mileniu şi care este şi la ora actuală piedica majoră, dacă nu singura, în calea refacerii unităţii Bisericilor? Soluţia „legitimei complementarităţi" pe care o sugerează documentul pontifical, ca şi mulţi alţi teologi catolici, conţine dificultăţi ascunse care o fac cu totul problematică. Mai întâi din partea catolică. Ideea că termenul grec de *ekporeză* ar sugera unicitatea relaţiei Tatălui cu Duhul pare să fie confirmată de declaraţia *Comisiei mixte nord-americane* când aceasta spune că „tradiţiile noastre (ortodoxă şi catolică) afirmă în comun că cele trei ipostase sau persoane în Dumnezeu sunt constituite în existenţa lor ipostatică şi distinse fiecare de celelalte două numai prin *relaţia de origine* şi nu prin cutare sau cutare altă caracteristică sau activitate." Într-adevăr, urmând lui Boetiu, care a spus: „*numai relaţia multiplică Trinitatea, sola relatio multiplicat Trinitatem*", şi lui Anselm de Cantorbery, care a stabilit regula potrivit căreia „*în cele dumnezeieşti toate sunt comune acolo unde nu intervin relaţiile de opoziţie, in divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*", teologia catolică declară şi ea că distincţiile între persoane se bazează pe calitatea lor de a fi relaţii, adică realităţi care prin ele însele se raportează una la cealaltă. Dar simpla consultare a oricărui manual de dogmatică romano-catolică revelează faptul că, departe de a fundamenta „monarhia Tatălui" în sensul sugerat de termenul *ekporeusis*, tocmai „relaţiile de origine" sunt cele care fundamentează *Filioque*: dacă Fiul se distinge de Tatăl nu prin actul naşterii sale din el, ci prin relaţia de *filiaţie* care-l raportează intrinsec la el, iar Tatăl nu se distinge de Fiul prin faptul că-l naşte, ci prin relaţia sa de *paternitate*, care-o presupune pe aceea de *filiaţie*, Duhul Sfânt nu se va distinge de Tatăl separat de Fiul, ci de ei amândoi, care în raport cu el reprezintă relaţia de *spiraţie activă* ce presupune automat o *spiraţie pasivă*. Susţinătorii „complementarităţii" vor să sugereze că procesiunile, implicate de formula *a Patre Filioque* ar colporta fiinţa consubstanţială de la Tatăl prin Fiul până la Duhul Sfânt prin actul naşterii Fiului şi apoi prin acela comun al purcederii Duhului, în timp ce purcederea în sensul limitativ al lui *ekpoeusis* ar implica o relaţie care oferă Duhului distincţia sa ipostatică în raport cu Tatăl. Or, iată că *Filioque* devine posibil şi este înţeles exact prin prisma acestor „relaţii originante" şi nu prin aceea a „procesiunilor" declarate „consubstanţiale".

Al doilea, soluţia este imposibilă din partea ortodoxă. În ciuda a ceea ce declară documentul *Comisiei mixte nord-americane*, nu numai că teologia ortodoxă nu recunoaşte distincţia ipostaselor pe baza „relaţiilor originante" (ceea ce dovedeşte insuficienţa participanţilor ortodocşi care n-au aflat încă faptul că acest termen de origine augustiniană antrenează mari consecinţe dogmatice incompatibile cu învăţătura ortodoxă), dar ea nu poate fi de acord în nici un caz cu ideea că „originea" fiinţei consubstanţiale a Duhului Sfânt ar fi

Fiul fie şi în unire cu Tatăl până la punctul în care purcederea ar fi declarată ca având loc *tamquam ab uno principio*. Ea nu recunoaşte nici măcar faptul că Fiul s-ar naşte „din fiinţa Tatălui, *ek tes ousia tou Patros*". Se ştie că această expresie, introdusă în textul simbolului de la Niceea (325) de Osiu de Cordoba din partea latinilor pentru a elimina aserţiunea ariană că Fiul este „dintr-o altă substanţă decât Tatăl", a sfârşit prin a fi eliminată la Constantinopol în 381 pentru potenţialul ei marcelian şi fotinian. Dacă prin „procesiuni" înţelegem acele „acte originante" în urma cărora Fiul şi Duhul vin la o existenţă divină deplină, consubstanţiale, în urma relaţiei lor cauzale cu Dumnezeu Tatăl, atunci această „existenţă" este înţeleasă în ortodoxie ca fiind exclusiv una „ipostatică": prin actul naşterii sale din Tatăl Fiul vine la existenţă ca Fiul, ca ipostas distinct de Tatăl şi de Duhul, adică într-o relaţie care, tocmai pentru că îl distinge etern de Tatăl şi de Duhul, este consubstanţial cu Tatăl şi cu Duhul. La fel şi în cazul Duhului Sfânt: prin actul purcederii Duhul vine la existenţă din Tatăl ca ipostas distinct de el şi de Fiul, dar într-o relaţiei de distincţie eternă care tocmai prin faptul că este eternă îl face consubstanţial cu ei.

Pe de altă parte, expresia „din fiinţa Tatălui" nu a fost nicidecum înţeleasă cauzal, ci calitativ, adică în sensul că Fiul este „din aceeaşi fiinţă cu Tatăl"; este şi motivul pentru care expresia susmenţionată a fost echivalată încă din vremea sinodului de la Niceea cu termenul de „omousios, de aceeaşi fiinţă" [17]. Sensul expresiei „din fiinţa Tatălui (şi, eventual, şi a Fiului)" este acela conţinut în termenul de „omousios" care arată calitatea fiinţei ipostaselor divine, iar nu cauza pentru care ele sunt consubstanţiale. Această precizare a fost necesară deoarece şi arienii recunoşteau că Fiul îşi are cauza în Tatăl, iar Duhul în Fiul, dar nu recunoşteau consubstanţialitatea Fiului şi a Duhului cu Tatăl. Ei interpretau relaţia Fiului cu Tatăl şi a Duhului cu Fiul ca *o participare* a acestora la fiinţa Tatălui, ἐκ μετουςίας [18]; probabil împotriva acestei expresii ipotetice a fost integrată în crezul de la Niceea formula ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός. Cu alte cuvinte, Duhul este, într-adevăr, „din Tatăl şi din Fiul", dar nu în sensul că şi-ar avea existenţa ipostatică „din Tatăl şi din Fiul", ci că el este „de aceeaşi sau din aceeaşi fiinţă din care este şi Tatăl şi este şi Fiul". Acesta este şi sensul fragmentelor din lucrarea *Ancoratus* a Sf. Epifanie al Salaminei, pe care istoricii catolici ai dogmelor le citează cu atâta plăcere [19]. Este ceea ce remarcă şi Iosif Vrienie în cuvântul XV al lucrării sale pe care-l subintitulează „Cuvânt pentru dumnezeiasca Treime, care s-a grăit în aceeaşi biserică a Sfinţilor Apostoli, încheind arătat că prin acel cuvânt *din Tatăl şi din Fiul* toţi teologii mărturisesc că Duhul este de aceeaşi fire a Tatălui şi a Fiului, iar nu de unde este, adică estimea ipostasului său": „...Împotrivindu-se luptătorilor împotriva Duhului …şi silindu-se să arate pe Duhul că este de o fiinţă cu Fiul, …sfinţii (Părinţi răsăriteni, n.m.) …nicăieri nu se văd zicând cum că Duhul are estimea (existenţa ipostatică) *şi din Fiul*, sau cum că pentru aceasta este deofiinţă (consubstanţial) cu Tatăl şi cu Fiul; pentru că nu cu ipostasul său se purcede *din Fiul şi din Tatăl*." [20]

Tot aici ar trebui ridicată şi obiecţia că soluţia în cauză nu oferă nici un loc pentru relaţia biblică de „odihnă" şi „rămânere" a Duhului peste Fiul! În viziunea răsăriteană Duhul Sfânt *purcede, ekporeuetai*, de la Tatăl şi „odihneşte" peste Fiul! Este supremul text pe care trebuie să-l treacă orice soluţie de „compromis", căci nu poate fi evitată întrebarea: cum se împacă „procesiunea" Duhului din Fiul cu „odihna" şi „rămânerea" lui în Fiul, atestată de acelaşi evanghelist? Pentru toate aceste motive propunerea documentului pontifical de a interpreta cele două „tradiţii" ca „legitim complementare" este doar o pseudo-soluţie.

---

[17] J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, third edition, Continuum, London, 2008, pp.235, 282, 302

[18] Athanasie cel Mare, *De sinodis, 53*; la J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris 1924, vol. 2, p.71, n.1

[19] Vezi, spre exemplu, J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris 1924, vol. 2, p.92-93

[20] Ediţia Gh. Băbuş, p.151

Esența problemei. Această viziune conciliatoare, avansată de documentul pontifical susmenționat, are la bază afirmațiile unui cercetător extraordinar al problemei trinitare la Părinții greci și latini, Th. de Régnon, care, în faimoasa sa carte *Etudes de théologie positive sur la Saint Trinité* a spus următoarele: „Filozofia latină vizează mai întâi natura (divină) în ea însăși și abia mai apoi ajunge la suport (ipostas); filozofia greacă vizează mai întâi suportul și investigând în interiorul lui caută să ajungă la natura lui. Latinul consideră personalitatea ca un mod de a fi al naturi; grecul consideră natura drept un conținut al naturii. Avem aici două viziuni contrare care proiectează conceptele aceleiași realități pe fundaluri diferite. Astfel, latinul zice *trei persoane în Dumnezeu*; grecul zice *un Dumnezeu în trei persoane*. În ambele cazuri avem aceeași credință, aceeași dogmă; dar misterul (treimic) este prezentat sub două forme diferite. Unitatea substanței divine, iată ce este clar pentru latin; dar cum pot fi trei substanțe (traducerea literală în latină a termenului grec *hypostasis* este *substantia*, n.m.) diferite într-un singur Dumnezeu? aceasta este obscuritatea pentru el! Fiecare persoană este Dumnezeu: iată ce este afirmat cu claritate în revelație pentru grec; dar cum este conținută aceeași substanță în aceste trei realități subzistente? Aceasta este obscuritatea pentru el! Aceeași rațiune se luptă cu dificultăți contrare și aceeași dogmă face loc unor polemici diferite. Dar atât de-o parte cât și de cealaltă rațiunea se supune în egală măsură misterului. Cele două școli se corectează (reciproc) pentru a ajunge la aceeași formulă. Cele trei persoane, zice latinul, nu sunt numai *în Dumnezeu*, cele trei persoane sunt *un singur și același Dumnezeu*. Divinitatea, zice grecul, nu este numai *în trei persoane*, ci Divinitatea *este cele trei persoane*." [21]

Influența lui Th. de Régnon a fost multă vreme foarte mare în rândul teologilor catolici. Atât de mare încât un cercetător al operei lui Augustin a putut la un moment dat recunoaște că: „În explicarea Trinității *Augustin concepe natura divină înaintea persoanelor*. Formula Trinității sale va fi: o singură natură divină subzistând în trei persoane; cea a grecilor, dimpotrivă, zice: trei persoane având aceeași natură. până aici spiritul grecilor se fixa, într-adevăr, direct asupra persoanelor: asupra Tatălui, conceput ca Dumnezeu unic (la origine cuvântul *Dumnezeu, ὁ Θεός*, îi era rezervat în mod special), *credo in unum Deum Patrem*; apoi asupra Fiului născut din Tatăl, *Deum de Deo*; în final asupra Duhului Sfânt care purcede din Tatăl ca Tată, deci prin Fiul. Abia în urma reflecției spiritul lor ajunge să descopere în aceste trei persoane una și aceeași natură divină. Sfântul Augustin, dimpotrivă, anticipând conceptul latin pe care scolasticii l-au împrumutat de la el, vizează mai întâi de toate natura divină și urcă până la persoane pentru a atinge realitatea completă. Pentru el *Deus* nu înseamnă direct Tatăl, ci mai general divinitatea, concepută fără nici o îndoială de o manieră concretă și personală dar nu ca o anume persoană în special. Este Dumnezeu-Trinitate, adică divinitatea care se dezvoltă fără succesiune de timp sau de natură, dar nu fără o ordine de origine, în trei persoane, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh." [22]

Th. de Régnon visa, desigur, să impună ideea că în realitate cele două viziuni, gracă și latină, sunt complementare nu concurente; este ceea ce au încercat în fond și autorii documentului pontifical susmenționat. Această viziune despre personalismul Părinților greci spre deosebire de esențialismul Părinților latini nu este împărtășită de toți teologii catolici. Anterior apariției documentului alți gânditori și-au reunit eforturile pentru a răsturna această viziune. Este ceea ce fac, spre exemplu, doi teologi prin studiile lor publicate într-un număr al revistei Istina în 1972. M.J. Le Guillou spune hotărât: „Sunt șaizecișicinci de ani de când părintele De Régnon a acreditat schema simplistă a celor două forme ireductibile de teologie trinitară, una fondată pe primatul Persoanelor, care ar fi mai aproape de Scriptură – adică cea a Părinților greci, cealaltă, fondată pe primatul Naturii, care ar fi mai îndepărtată de Scriptură, mai filozofică și mai abstractă – adică aceea a Părinților latini începând cu Augustin. Dar această concepție despre evoluția celor două tradiții teologice nu rezistă

[21] Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la Saint Trinité*, Paris 1892, vol. 1, p.433-434
[22] E. Portalié, *Saint Augustin*, art. în Dictionnaire de theologie catholique, vol. 1 B, col.2347

examenului şi ea a fost pusă serios în discuţie în studii recente…" [23] Tot studiul său este un şir de citate extinse şi comentate din cartea unui alt autor catolic, A. Malet [24].

Dacă Le Guillou şi A. Malet se străduiesc să demonstreze, dimpotrivă, esenţialismul Părinţilor greci, un alt autor din paginile aceleiaşi reviste se străduieşte să argumenteze fără fisură „personalismul" teologiei trinitare latine şi modul cum reuşeşte aceasta să evite modalismul; aceasta pentru a înlătura definitiv criticile răsăritene pe această direcţie. A.-M. de Monléon, căci despre el este vorba, apelează în acest scop la teoria tomistă, de origine augustiniană, a distincţiei dintre procesiuni şi relaţii. Pornind de la un text al lui Toma de Aquino în care acesta sugerează că nu *actul naşterii* este ceea ce distinge ipostatic pe Fiul de Tatăl, ci *filiaţia* ca relaţie intrinsecă, „de ordin substanţial ipostatic (!)", el spune următoarele: „Procesiunile nu sunt suficiente pentru a distinge Persoanele divine, ele sunt un mod de a da seama de ceea ce sunt deja, într-un anumit fel, Persoanele. Persoanele ca atare sunt relaţii subzistente. Acestea, la rândul lor, ne sunt mai bine cunoscute prin procesiunile de origine. Această distincţie este un efort de a salva indivizibilitatea absolută şi reală a lui Dumnezeu şi diversitatea persoanelor. În plus, ea elimină radical orice nuanţă de modalism, căci naşterea în Dumnezeu, în baza esenţei nedivizate, presupune deja realitatea Persoanelor care, într-un anumit fel, sunt anterioare actului prin care se exprimă raporturile lor de origine. *Iată pentru ce este mai bine să se spună că persoanele sau ipostasele sunt distincte mai degrabă prin relaţii decât prin (procesiunea lor de) origine. (Toma de Aquino, Summa theologiae Ia, q.40, a. 2).*" [25] După cum se ştie, teologia catolică face o distincţie între procesiuni şi relaţii, relaţiile fiind punctul de pornire al unei proceiuni, principiul, cum este Tatăl pentru actul naşterii, şi punctul de sosire al acelei procesiuni, rezultatul sau termenul *ad quem*, adică Fiul. În cazul Duhului Sfânt punctul de pornire, relaţia sau principiul, cauza actului purcederii, este Tatăl şi Fiul, *tamquam ab uno principio*, iar punctul de sosire sau termenul, relaţia sau persoana este Duhul Sfânt. În felul acesta ea crede că scapă de orice nuanţă de modalism care i-a fost reproşată prin faptul că topeşte într-un singur principiu, într-o unică relaţie, pe Tatăl şi pe Fiul etichetându-i în actul purcederii ca fiind *relaţia* de spiraţie activă, principiul, în raport cu Duhul care este relaţia de spiraţie pasivă, termenul.

Viziunea propusă de cei doi teologi, pe urmele lui Augustin şi a lui Toma de Aquino, este, într-adevăr, cu totul contrară celei iniţiate de Th. de Régnon şi de toţi cei care l-au urmat ispitiţi de această posibilitate de a împăca cele două mari tradiţii teologice. Aceasta însemnă că aici se află nodul, esenţa, întregii probleme actuale legate de purcederea Sfântului Duh şi în general de înţelegerea diferită a misterului trinitar, înţelegere care s-a reflectat asupra întregii vieţi bisericeşti, ducând la apariţia în mileniul al doilea a două Biserici concurente, radical diferite în învăţătura lor, în cult şi în organizarea lor canonică. Îmi propun, aşadar, să analizez în cuprinsul acestei cărţi justeţea a două teze majore, ambele propuse de teologi catolici de renume: prima dintre ele va fi *teza lui Monléon* potrivit căreia afirmaţia tomist că ipostasele sau persoanele preexistă ca relaţii actelor lor originante, adică procesiunilor, este menită să demonstreze absenţa oricărei nuanţe de modalism sabelian pe seama triadologiei latine şi „personalismul" ei prin excelenţă, contrar a ceea ce afirmase la sfârşitul secolului XIX Th. de Régnon. Cea de *a doua teză* pe care o voi analiza este exact *cea propusă de Th. de Régnon*, potrivit căruia „adversarul" viziunii latine, esenţialiste, ar fi viziunea trinitară greacă în care primatul este acordat persoanelor pentru ca abia apoi raţiunea să descopere natura divină comună. Ţinta întregii mele argumentări va fi, prin urmare, aceea că teoria preexistenţei persoanelor în raport cu actele lor originante apare nu

---

[23] M.J. Le Guillou o.p., *Réflexions sur la théologie trinitaire à propos de quelques livres anciens et récents*, Istina, 3-4/1972, p.457

[24] A. Malet, *Personne et Amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d' Aquin*, Paris, Vrin, 1956

[25] A.-M. de Monléon o.p., *Le Saint Esprit comme Amour selon saint Thomas d' Aquin*, Istina, 3-4/1972, p.431-432

abia la Toma de Aquino, ci încă de la Augustin şi că ea n-a fost menită să evite modalismul, cum sugerează teologi ca A.-M. de Monléon, ci arianismul. Indirect, această teză pe care voi urmări s-o demonstrez, va conduce la concluzia că „personalismul" prin contrast cu care se remarcă „esenţialismul" triadologiei latine nu este acela al Părinţilor greci, cum sugera Th. de Régnon, ci acela al arienilor latini cu care s-a confruntat marele Augustin, adevăratul părinte al viziunii catolice scolastice şi moderne despre Sf. Treime.

ISTORIA SISTEMATICĂ A DOGMEI TRINITARE

PERIOADA ANTE-NICEEANĂ: PROVOCAREA GNOZEI. ÎNCEPUTURILE TRIADOLOGIEI PATRISTICE

INTRODUCERE.

PRIMUL CAPITTOL:

GNOZA ANTIIUDAICĂ ŞI ANTICREŞTINĂ. MONARHIANISMUL

PROVOCAREA MARCIONITĂ: NOUL TESTAMENT ÎN ANTITEZĂ CU CLE VECHI

Originile diteismului marcionit: gnoza samaro-siriană. Misiunea Sf. Pavel s-a terminat în Asia pe fondul unei rupturi totale cu mediile evreieşti şi nu este exclus ca rivalitatea cu aceste medii să fi contribuit întrucâtva şi la condamnarea sa şi a SF. Petru la moarte la Roma sub domnia scelerată a împăratului Nero în 66. Cucerirea Ierusalimului în 70, precedată în 67 de fuga creştinilor din oraş şi refugierea lor în oraşele de la Est de Iordan, la Pella, n-a făcut decât să pecetluiască această ruptură, creştinii, chiar cei de nuanţă iudaizantă din jurul lui Iacov şi al urmaşilor săi, fiind acuzaţi de mediile evreieşti fanatice de trădare faţă de Lege. Este de presupus că ostilitatea care s-a instalat în mediile evreieşti să fi deşteptat o ostilitate simetrică şi nu mai puţin radicală şi din parte mediilor creştine. Problema este că, după toate aparenţele, această ostilitate creştină a început la un moment dată să fie colorată de mult mai vechea ostilitate antiiudaică a mediilor semite, siriene şi mai ales samarinene. La intersecţia acestei confluenţe dintre proaspătul creştinism şi gnoza siriană va apare marea mişcare a lui Marcion. Ideile acestuia nu pot fi înţelese deplin în afara influenţelor suferite de creştinismul său din partea gnozei siriene pe care el va fi avut din plin ocazia s-o cunoască în timpul călătoriilor sale de afaceri, lungi şi numeroase, de-a lungul şi de-a latul Asiei Mici, a Siriei şi a Egiptului. Iată de ce, în preambulul expunerii creştinismului său antiiudaic, este cât se poate de indicată o introducere sumară în doctrinele

predecesorilor săi întru ale gnozei, sirienii Saturnin, Vasilide, dar şi egiptenii Carpocrate şi Cerdon.

Saturnin din Antiohia. Originile gnozei siriene, care plasează miezul revelației pe direcția unui antiiudaism visceral, par să urce până la celebrul Simon din Gitton, cu care s-au confruntat apostolii atunci când au descins în Samaria (*Faptele apostolilor VIII, 5-24*). Antiiudaismul lui Simon era cât se poate de firesc şi explicabil: era atitudinea întregului neam al samarinenilor față de iudei, aşa cum o consemnează şi Noul Testament (*Evanghelia după Ioan IV, 9*); era o ură care dura de secole şi a cărui origine era separarea celor două regate evreieşti sub Ieroboam. Simon a avut ca ucenic pe un alt samarinean: pe Menandru. Acesta a părăsit la un moment dat Samaria sa natală şi s-a stabilit în Siria, la Antiohia, unde a întemeiat o şcoală. Aici l-a avut, la rândul lui, ca discipol pe Saturnin şi pe Vasilide, amândoi sirieni de origine. [26] Instruit pe măsură de maestrul său, Saturnin devine pe la începutul secolului al II-lea şeful gnosticismului sirian, profesând o doctrină gnostică şi antiiudaică, asemenea maeştrilor săi Simon şi Menandru. Potrivit lui Saturnin în vârful ierarhiei existențelor se afla Principiu suprem, total necunoscut. Acest Părinte, învăluit în cel mai adânc mister, a creat la un moment dat o mulțime de ființe inferioare sieşi: arhangheli, puteri, şi îngeri. Lumea noastră materială şi tot ce cuprinde ea, spunea el, a fost creată de eonii cei mai de jos pe scara lumii spirituale, adică de îngeri. Saturnin se străduia să arate că Dumnezeul evreilor nu era altceva decât unul din acei îngeri, care crease această lume şi ținea înlănțuite în trupuri spiritele celeste seduse de ea. Hristos, în schimb, învăța el, era un eon superior trimis de misteriosul Părinte să-i salveze progeniturile şi să distrugă toți îngerii, demonii şi toți prinții acestei lumi rele, în special pe Dumnezeul evreilor. Înțelegând misiunea lui Hristos ca fiind combaterea Dumnezeului iudaic, gnosticul sirian practica o morală rigoristă, numind căsătoria şi procrearea - lucrări ale lui Satan. „Un mare număr dintre discipolii săi, ne informează Hyppolit, se abțineau de la consumarea cărnii şi, prin această înşelătoare abstinență, reuşeau să-i seducă pe mulți. Cât despre profețiile (Vechiului Testament), ei spun că unele sunt făcute de îngerii creatori, altele de către însuşi Satan, pe care Saturnin îl numeşte înger şi din care face un adversar al creatorilor lumii, dar mai ales al Dumnezeului evreilor.” [27]

Basilide din Alexandria. Celălalt ucenic de marcă al lui Menandru la şcoala acestuia din Antiohia a fost Basilide. Nu se ştie care-i era originea şi nici anul naşterii. Pare să se fi născut către sfârşitul primului secol şi este de presupus că era egiptean, deoarece la sfârşitul studiilor sale la şcoala lui Menandru, fie pentru că va fi fost depăşit de notorietatea colegului său Saturnin, fie mânat pur şi simplu de dorul patriei, Basilide părăseşte Siria pentru Egipt. Parcurgând nomele Prosopis, Atribis şi Sais, el se stabileşte în final la Alexandria unde, mânat de avântul său poetic, profesează o doctrină aparent nouă, complicând şi dezvoltând peste măsură ceea ce învățase de la Simon şi de la Menandru. Deşi respingea Vechiul Testament, Vasilide s-a folosit de el pentru a-şi sprijini propria doctrină şi a-i înşela astfel pe cei simpli, desfigurând însă textul sacru şi compunând, foarte probabil, el însuşi multe apocrife. Vasilide a cunoscut şi evangheliile, la care a scris *douăzecişipatru de comentarii*, ἐξηγητικὰ εἰς τὸ εὐαγγέλιον. El atribuia profețiile îngerilor creatori, iar Legea Dumnezeului

[26] G. Bareille, *Basilide*; art. în Dictionnaire de Thèologie Catholique, vol. II A, col. 465

[27] Hyppolit, *Philosofoumena, VII, 28*; la G. Bareille, *Gnosticisme*; art. în Dictionnaire de Thèologie Catholique, vol. VI B, col. 1443, 1444

evreilor. Dintre cărțile Noului Testament respingea hotărât *Epistolele către Evrei, către Tit* şi *către Timotei*. [28] Cum spune şi G. Bareille, Vasilide „a vrut să facă o doctrină cu totul nouă; el a imaginat astfel sistemul cel mai complicat, cel mai abstract, cel mai metafizic şi cel mai greu de înțeles.” [29] Într-adevăr, gnosticul egiptean educat la şcoala siriană a lui Menandru, îşi imaginează scara ființelor exact la antipodul scării prezentată de autorii Vechiului Testament. În vârful acestei scări, nu se află „*Dumnezeu Cel Ce Este,* ὁ ὢν (θέος)”, aşa cum îl defineşte cartea *Exodului,* ci „*Dumnezeu Cel Ce Nu Este,* ὁ οὐκ ὢν θέος”. Vasilide inaugurează astfel marea tradiție a definirii negative a lui Dumnezeu pe care începe să-l desemnze prin expresii ca „*Unul cel ce nu este nimic,* τὸ οὐδεν ἕν, „*Unul Cel Nenăscut,* ἕν τὸ ἀγέννητον”. Acest Dumnezeu este însă deosebit de prolific: din el emană o lume întreagă de eoni, ultimul dintre aceştia fiind *Arhontele – Iehovah, Dumnezeul evreilor*, creatorul întregii lumi sublunare, care a dat Legea şi a grăit prin Moise. [30]

În aceste condiții morala lui Basilide nu putea fi decât una antinomistă, una în care totul era prescris ca să contrazică Legea dată de Dumnezeul evreilor lui Moise. Părinții Bisericii îi vor reproşa fără încetare morala sa incredibil de licențioasă. Astfel Irineu semnalează caracterul imoral al sistemului său; Sfântului Epifanie îi e chiar ruşine să vorbească despre acest aspect; Ieronim nu se sfieşte şi-l numeşte pe Vasilide maestru şi doctor în cele ale desfrâului şi-i tratează maximele ca fiind *neruşinări incredibile, incredibilia portenta*. Fiul său Isidor pare să fi dedus toate consecințele teoretice şi practice ale sistemului metafizic al tatălui său. Din moment ce sufletul aparține lumii celeste prin însăşi natura sa, nimeni nu trebuie să-şi facă griji în privința mântuirii personale, putând păcătui fără limite nepedepsit. Consumarea idolotitelor, satisfacerea dorințelor sexuale, căutarea mângâierilor carnale, ba chiar apostazia în vremuri de martiriu, toate sunt permise din moment ce finalul eshatologic presupune, în concepția lui Basilide o restabilire a tuturor, ἀποκατάστασις τῶν πάντων, în condiția lor de dinaintea căderii originare. [31] Ideea sa fundamentală în materie de morală pare să fi fost aceea că tocmai contrazicerea preceptelor Legii mozaice asigura mântuirea din partea unui Dumnezeu care, prin ființa sa însăşi, este negația absolută a Dumnezeului evreilor!

Succesul lui Basilide pare să se fi datorat pretenției de mister cu care-şi înconjura doctrina. „Prezentată sub o aparență ştiințifică extraordinară, spune istoricul G. Bareille, ea (doctrina lui Basilide, n.n.) era făcută să seducă spiritele încântate de ele însele, cărora le plăcea să se distingă de mulțime şi să se considere ființe superioare, aparte. Basilide îi trata pe cei care nu-i împărtăşeau doctrina de ὕες (*?*, probabil *bastarzi*, n.n.) şi de κύνες (*câini*). …El căuta mai ales să stârnească curiozitatea, înconjurându-se de mister, practicând esoterismul, necomunicându-şi doctrina decât în cel mai mare secret. El impunea discipolilor săi o tăcere de cinci ani, ca în şcolile pitagoreice, oferind revelația finală a gnozei sale numai puțin câte puțin şi abia la capătul a mai multor grade de inițiere. *Cunoaşteți pe toată lumea*, spunea el, *dar nu vă lăsați cunoscuți de nimeni. Nu vă dezvăluiți doctrina decât unuia din*

[28] G. Bareille, *Basilide*; art. în Dictionnaire de Thèologie Catholique, vol. II A, col. 465, 466

[29] G. Bareille, *Gnosticisme*; art. în Dictionnaire de Thèologie Catholique, vol. VI B, col. 1444

[30] G. Bareille, *Basilide*; art. în Dictionnaire de Thèologie Catholique, vol. II A, col. 466, 469; idem, *Abraxas*; art. în Dictionnaire de Thèologie Catholique, vol. I A, col. 120

[31] G. Bareille, *Basilide*; art. în Dictionnaire de Thèologie Catholique, vol. II A, col. 472, 473

zece mii." [32] Fără îndoială, secretomania de care se înconjura Vasilide era menită să stârnească curiozitatea naivilor şi a încrezuților. Care era, în fond, marele mister al gnosticilor ? Era dezvăluirea că mai presus de Creatorul acestei lumi materiale, adică de Dumnezeul Vechiului Testament, există un Dumnezeu necunoscut, creator al lumii spirituale, al lumii eonilor sau a pleromei, revelat abia în Noul Testament prin Iisus din Nazaret şi rezervat doar „celor născuți nemuritori prin însăşi originea lor celestă" ! Dumnezeul evangheliilor gnostice era cu totul diferit de Dumnezeul Vechiului Legământ. Succesul gnosticismului s-a datorat astfel tocmai faptului că marii corifei ai acestui curent sincretist, filozofico-religios, îşi ispitea ascultătorii cu ideea unei cunoaşteri secrete, a unei *gnoze*, a pătrunderii unor mari mistere, care nu sunt la îndemâna oricui. Cum evangheliile clasice nu prea susțineau ideea unei revelații diferite față aceea a Vechiului Testament, unii gnostici şi-au inventat propriile evanghelii, în care Iisus apare ca revelatorul prin excelență al acestui mare mister, adică al ideii că a sosit vremea ca lumea celor aleşi încă de la originea lor să fie salvată din ignoranță şi să afle adevărul despre propria origine şi despre Dumnezeul cel necunoscut.

Carpocrate şi Cerdon. Influența lui Vasilide trebuie să fi fost considerabilă la Alexandria. Este concluzia la care se ajunge dacă luăm în considerare un alt nume al gnozei antiiudaice de inspirație siriană şi anume acela al lui Carpocrate. Contemporan cu Vasilide şi cu Valentin, Carpocrate era din Alexandria. Şi pentru el Dumnezeul suprem este nenăscut, ἀγέννητος. Lumea noastră materială a fost făcută de îngerii creatori, ἄγγελοι κοσμοποίοι, priviți de Carpocrate ca nişte tirani, care, contrar voinței Dumnezeului suprem, făceau să apese asupra oamenilor un jug intolerabil. De aici necesitatea unei intervenții divine pentru a răsturna acest jug şi a-i elibera pe oameni, intervenție încredințată eonului Iisus. Gnoza lui Carpocrate este astfel profund antiiudaică, animată de o ură feroce pentru tot ceea ce are legătură cu Legea lui Moise, iar morala sa axată pe ideea că mântuirea trebuie să însemne violarea tuturor legilor, pentru că acestea sunt opera îngerilor demiurgi! Clement din Alexandria ne transmite că adepții sectei sale stingeau luminile în timpul reuniunilor lor pentru a se deda desfrâului celui mai deşănțat, pe care-l numeau cu termenul de *agapé*. Este interesant de semnalat că membrii sectei, inițiații, purtau un semn distinctiv la urechea dreaptă. [33] Carpocrate s-a căsătorit cu o femeie din insula Cefalenia, cu care a avut un fiu, pe Epifaniu. Ca şi Isidor, fiul lui Vasilide, Epifaniu a uimit lumea la numai 17 ani prin precocitatea imoralității sale, scriind chiar o lucrare, Περὶ δικαιοςύνης, în care a condensat tot ce putea legitima perversiunea simțurilor. Ca şi cum Egiptul şi Cefalenia nu erau de ajuns în rândul victimelor doctrinei lui Carpocrate, Roma căzu şi ea, foarte curând, în numărul lor, în momentul când un carpocratian, Marcellina, veni aici sub pontificatul lui Anicet. Potrivit Sf. Irineu Marcellina predica abominabilele învățături ale sectei reuşind să facă numeroase victime. [34]

Acelaşi antiiudaism visceral îl găsim şi la un alt gnostic: Cerdon. Gnosticul Cerdon are, în sfârşit, o importanță aparte în istoria doctrinei trinitare, deoarece izvoarele vremii îl atestă ca fiind maestrul direct al lui Marcion. De unde era el de origine?..... Învățăturile sale

[32] G. Bareille, *Basilide*; art. în Dictionnaire de Thèologie Catholique, vol. II A, col. 473
[33] Este semnul pe care-l poartă până în ziua de astăzi homosexualii.
[34] G. Bareille, *Carpocrate*; art. în în Dictionnaire de Thèologie Catholique, vol. II B, col. 1800, 1801, 1802

se vor regăsi fără nici o atenuare la acesta din urmă, care le va da o amploare fără precedent, invadând cu ele întreaga lume culturală şi religioasă a antichității greco-romane. Ce învăța Cerdon ? Potrivit lui Irineu, el refuza să recunoască în Dumnezeul Legii şi al profeților pe Tatăl lui Iisus Hristos. El îl numea pe acesta Dumnezeul cel drept, prin opoziție cu Dumnezeul cel bun al evangheliei care i-ar fi fost superior. Cerdon afirma astfel existența a două principii fundamentale, unul rău şi altul bun, Dumnezeul cel rău şi Dumnezeul cel drept fiind, de fapt, una şi aceeaşi persoană, adică demiurgul. Odată cu materia acest demiurg a creat şi spiritele, dar după chipul şi asemănarea sa, adică de-o manieră lipsită de orice frumusețe şi într-o totală lipsă de raționalitate, οὐ καλῶς ἀλλ' ἀλόγος.[35] Tertulian adaugă informația că Cerdon respingea tot Vechiul Testament, iar din Noul nu păstra decât *Evanghelia după Luca*, dar şi pe aceea purificată cu foarte mare grijă, precum şi câteva din epistolele Sf. Pavel, de asemenea epurate de pasajele care nu-i conveneau. [36]

Marcionismul: Evanghelia împotriva Legii. Aceasta era deci atmosfera în care a apărut la un moment dat adevărata provocare doctrinară la adresa creştinismului oficial al Marii Biserici şi anume gnoza lui Marcion. Fiu al episcopului creştin de Sinope, Marcion a fost crescut de tatăl său în atmosfera creştină cea mai autentică a Asiei Mici unde propovăduise cu numai un secol înainte însuşi Sf. Pavel, apoi Sf. Ioan Evanghelistul şi unde trăia şi învăța în acea vreme celebrul Policarp, episcopul Smirnei şi ucenic al Sf. Ioan. Meseria sa de armator l-a făcut să cunoască însă foarte de vreme şi gnoza antiiudaică siriană. Călătoriile sale comerciale l-au purtat prin întreaga Asie Mică, ajungând, probabil, şi la Antiohia, leagănul gnozei siriene. Primul efect al contaminării sale puternice cu ideile gnozei a fost ruptura irevocabilă intervenită între el şi tatăl său care, după relatările lui Eusebiu, l-a excomunicat acuzându-l că a corupt o fecioară. Acuzația este explicată de unii istorici moderni alegoric, referința fiind la corupția Fecioarei care este Biserica. [37] Evenimentul nu pare să fi fost doar o dramă de familie, ci a devenit foarte curând o ruptură între Marcion şi întreaga Biserică asiată. O demonstrează un incident produs la Roma între el şi Policarp. Irineu de Lyon povesteşte că atunci când faimosul episcop al Smirnei a ajuns la Roma pentru a se întâlni şi discuta cu papa Anicet în problema datei Paştilor, Marcion s-a prezentat înaintea lui şi l-a întrebat: „Mă recunoşti ?". Potrivit aceluiaşi autor Policarp i-ar fi răspuns: „Da, îl recunosc pe întâiul născut al lui Satan !" [38] Câştigat deci de gnoza antiiudaică încă de pe vremea când se afla în Asia Mică, Marcion, ajuns acum la Roma, şi-a desăvârşit sistemul teologic sub influența gnosticului sirian Cerdon. Hyppolit este cel care atestă faptul că Cerdon a fost διδάσκαλος, învățătorul lui Marcion. [39]

Nu se cunosc amănunte din această ucenicie a lui Marcion. Este mai presus de îndoială însă că, pe baza premizelor cerdoniene acumulate aici, Marcion îşi scrie principala

---

[35] Hyppolit, *Philosophoumena, VII, iii, 29*; la G. Bareille, *Cerdon*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. II B, col. 2138

[36] Tertulian, *Praescriptiones haereticorum, 51; PL vol. II, col. 70*; la G. Bareille, *Cerdon*, art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. II B, col. 2138

[37] Vezi la E. Amann, *Marcion*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. IX B, col: 2016

[38] Irineu de Lyon, *Contra haeres., III, 3, 4*; la G. Bareille, *Gnosticisme*; art. în Dictionnaire de Thèologie Catholique, vol. VI B, col. 1454

[39] Hyppolit, *Philosophoumena, X, xi, 19*; la G. Bareille, *Cerdon*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. II B, col. 2138

sa operă, originală, *Antiteze*. Tertulian, care este şi singurul care i-a transmis titlul, ne informează că lucrarea punea în opoziție cuvintele şi acțiunile Dumnezeului Vechiului Testament cu acțiunile şi cuvintele lui Iisus Hristos, adică *Legea* şi *Evanghelia* plasate într-o viguroasă antiteză. De asemenea, era pus în antiteză Pavel cu primii apostoli, sugestia fiind că lipsa de instruire sau reaua credință a acestora introduseseră falsificări în mesajul evanghelic. Marcion nu a pretins că este în posesia unei noi revelații în raport cu cea ebraică, cum făceau ceilalți gnostici. El a pretins însă că posedă *o înțelegere cu totul privilegiată, cu totul superioară a Noului Testament prin comparație cu felul în care îl înțelegeau teologii Marii Biserici*. Influențat de gnoza siriană antiiudaică, Marcion a purces la o separare radicală între cele două testamente, considerându-le ca fiind opera a doi Dumnezei complet diferiți. El a respins în totalitate Vechiului Testament, epurând numeroase pasaje chiar şi din cel Nou, adică toate acelea care făceau referire la Legea veche. „Pentru a construi un asemenea sistem, scrie G. Bareille, Marcion a îndepărtat….., nu doar reveriile mai mult sau mai puțin filozofice utilizate până la sațietate de-a lungul romanelor teogonice şi… harababura lingvistică a celor ca Vasilide sau Valentin, ci şi maniera lor de a interpreta Scriptura. În loc să alegorizeze, el a suprimat mai întâi întregul Vechi Testament, iar din Noul n-a păstrat decât zece din epistolele Sf. Pavel, excluzându-le pe cele pastorale, şi numai Evanghelia după Sf. Luca. Dar şi în cadrul a ceea ce a mai rămas el a avut grijă să suprime tot ceea ce era contra doctrinei sale, ca elogiile aduse Vechiului Testament, genealogia Mântuitorului, textele favorabile întrupării şi răscumpărării." [40]

Căutând să pătrundă în intimitatea gândirii marelui eretic, istoricul E. Amann spune: „Marcion este mai întâi un creştin, adică un discipol al lui Hristos, convins că Mântuitorul a venit să dea oamenilor răspunsul la marile întrebări legate de originea şi sfârşitul lucrurilor. În acest scop Evanghelia este cea pe care trebuie s-o scrutezi mai întâi de toate, care este un mesaj cu totul nou şi care, în raport cu tot ce a precedat-o ea este un fenomen cu totul extraordinar. Pavel este primul care a avut această intuiție; el a înțeles că creştinismul era o religie cu totul nouă. …Dar Pavel s-a arătat a fi prea timid; el n-a îndrăznit să taie legăturile istorice care ataşau iconomia creştină de religia iudaică. El a menținut-o pe aceasta ca pe o pregătire divină a aceleia. …Mult mai îndrăzneț decât Pavel, Marcion nu ezită să taie în carne vie. Între cele două iconomii ale mântuirii, cea veche şi cea nouă, nu este nici o legătură. Iudaismul şi creştinismul sunt două entități absolut ireductibile, care se succed în timp, dar fără să existe vreo trecere de la una la cealaltă. De la acest dualism istoric, la care el a ajuns prin meditație asupra Evangheliei prin compararea conținutului acesteia cu acela al Legii, Marcion ajunge la dualismul metafizic absolut. Cele două religii nu mai au acelaşi conținut; ele nu mai au nici acelaşi sfârşit şi nici măcar acelaşi autor." [41]

După ce criteriu a procedat Marcion când a operat asemenea amputări ale canonului şi chiar ale textului sacru, se întreabă E. Amann ? „Pe ce autoritate se întemeiază el pentru a întreprinde o asemenea lucrare ? El nu pare să fi făcut apel, ca alți inovatori, ca un Montanus, ca un Mani sau ca un Mahomed, la vre-o revelație particulară. El pleacă simplu de la convingerea că Evanghelia încredințată de Iisus lui Pavel a fost contaminată pe parcursul folosirii ei, că epistolele apostolului au fost adulterate. În consecință, el taie, decupează, ajustează. Este triumful liberului examen şi al interpretării private. Opera de adaptare, de

[40] G. Bareille, *Gnosticisme*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol.VI B, col. 1455
[41] E. Amann, *Marcion*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. IX B, col: 2008, 2019-2020

ajustare, va continua însă după el şi niciodată discipolii lui Marcion nu vor considera textul stabilit de învățătorul lor ca lecturabil *ne varietur*." [42] Sf. Irineu aprecia această atitudine arbitrară a lui Marcion față de textul sacru ca fiind echivalentul unei circumcideri, în sensul de procedură ieşită din uz aplicată unui text cu totul nou. Marcion, spune el, „circumcide Scripturile, *circumcidere Scripturas* " şi „scurtează Evanghelia după Luca şi epistolele lui Pavel, *decurtare Evangelium secundum Lucam et epistulas Pauli*".[43]

Care era însă învățătura propriu-zisă a lui Marcion ? În *Dialog cu iudeul Trifon* Sf. Iustin se referă la un moment dat la ereticii marcioniți spunând: „Fiecare dintre aceştia *învață, în felul lui, să fie defăimat Creatorul tuturor şi Hristos cel profețit de el că va veni şi Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac şi al lui Iacob (s.n.).*" [44] În *Prima sa apologie către Antoninus Pius în favoarea creştinilor* el mai spune: „Macion din Pont, care învață chiar şi acum tăgăduind pe Dumnezeu – Creatorul tuturor celor cereşti şi celor pământeşti şi pe Hristos, Fiul său, Cel vestit de mai înainte de către profeți – şi propovăduieşte un alt Dumnezeu în afară de Dumnezeu Creatorul universului şi tot aşa, un alt fiu; şi mulți, lăsându-se convinşi de acesta ca de unul care singur ştie adevărul, ne iau în derâdere, deşi nu au nici o dovadă cu privire la cele ce susțin, ci fără să-şi dea seama, întocmai ca nişte miei răpiți de lup (de lupul din Pont, n.n.), devin pradă învățăturilor celor lipsite de Dumnezeu şi a demonilor. Căci demonii despre care vorbim *nu se străduiesc să facă altceva decât să îndepărteze pe oameni de Dumnezeu, care i-a creat, şi de Hristos, Primul născut al său (s.n.).*" [45] „Marcion din Pont, care încă şi astăzi mai învață pe adepții săi, socoteşte că există un alt Dumnezeu mai mare decât Dumnezeu Creatorul. Acesta, cu ajutorul demonilor, a făcut pe mulți oameni, de toate neamurile, să spună lucruri defăimătoare şi să tăgăduiască pe Dumnezeu, Creatorul universului, *mărturisind că un alt Dumnezeu, care este mai mare, a făcut lucruri şi mai mari decât Acesta (s.n.).*" [46] Care erau acele lucruri mai mari decât cele săvârşite de Dumnezeu Creatorul ? Erau acelea descrise în Evanghelie: salvarea oamenilor din mâna Dumnezeului Legii, a dreptății oarbe, şi repatrierea sufletelor lor în *pleroma*, adică în acea împărăție a cerurilor dominată de Dumnezeul superior, cel prea plin de iubire.

Iată acum, în rezumat, doctrina antiiudaică, diteistă, a lui Marcion în expunerea foarte succintă a aceluiaşi istoric: „Manifestând cel mai profund dispreț pentru metafizică şi desconsiderarea cea mai adâncă pentru tradiția bisericească, Marcion pune la temelia sistemului său existența a doi dumnezei: a celui care apare în Vechiul Testament şi a celui care se revelează în Noul. *Antitezele* sale exprimă cel mai bine diferențele care-i separă. Cel mai vechi cunoscut este Dumnezeul Legii, cel pe care, urmându-l pe Avraam, l-au adorat evreii şi ale cărui acțiuni umplu paginile Bibliei israelite. El este creatorul sau mai bine-zis organizatorul universului şi multiplele imperfecțiuni ale operelor sale nu lasă nici un dubiu asupra caracterului său imperfect şi limitat. …Incapabil de a-şi impune în întregime voința, Demiurgul n-a ştiut să producă decât o operă neterminată; aceasta sare în ochi în special în

[42] E. Amann, *Marcion*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. IX B, 2025

[43] Irineu de Lyon, *Cont.haer., I, 27, 4; PG VII, 689, 906*; la G. Bareille, *Gnosticisme*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique Catholique*, vol. VI B, col. 1465

[44] Iustin Martirul şi Filozoful, *Dialog cu iudeul Trifon, XXXV*; în colecția *Părinți şi scriitori bisericeşti*, EIBMBOR, Bucureşti, 1980, vol. 2, p. 130,

[45] Iustin Martirul şi Filozoful, *Apologia întâi către Antoninus Pius în favoarea creştinilor,LVIII*; în colecția *Părinți şi scriitori bisericeşti*, EIBMBOR, Bucureşti, 1980, vol. 2, p. 64

[46] Iustin Martirul şi Filozoful, *Apologia întâi către Antoninus Pius în favoarea creştinilor, XXVI*; în colecția *Părinți şi scriitori bisericeşti*, EIBMBOR, Bucureşti, 1980, vol. 2, p. 42

actul creării omului, dar mai ales în căderea acestuia. Apăsat de precepte despotice care trădează fie şi numai ele gelozia şi slăbiciunea demiurgului, omul păcătuieşte. El este imediat pedepsit cu cruzime ! Nu este oare tot Vechiul Testament plin de povestiri ale teribilelor răzbunări excesive exercitate asupra creaturii de către Dumnezeu creatorul ei ? Nu spunem că el este rău prin însăşi esența sa; să recunoaştem că el este drept, dar de o dreptate care merge până la răutate. Această justiție mărginită, aplicată la întâmplare, susceptibilă de erori şi repetări, incapabilă să prevină, dar nici să împiedice ceva, unde poate fi ea mai bine sesizată în altă parte decât în istoria poporului lui Israel ?"

Cu totul alta este situația Dumnezeului celui bun, continuă Amann comentariul. „Dincolo de limitele acestei lumi, în cel de al treilea cer în care, pentru o clipă, a pătruns apostolul Pavel, trăieşte şi domneşte un cu totul alt Dumnezeu, Dumnezeul cel atotputernic, Tatăl cel infinit de bun. Pentru umanitate, pentru lume, chiar şi pentru Dumnezeu creatorul însuşi, acest Dumnezeu bun este prin excelență necunoscut, este *Dumnezeul cel străin*, devreme ce el nu are nimic comun cu toți aceştia. Despre el n-am fi ştiut nimic dacă n-ar fi apărut într-o zi pe pământ …Iisus trimis să-l reveleze. Căci minunatul mesaj adus de Mântuitorul a fost înainte de toate anunțul existenței acestui Părinte care există în ceruri. Acest Părinte este infinit bun prin însăşi esența sa;…în timp ce Creatorul este sever până la duritate, el nu judecă şi nu se mânie. În timp ce Creatorul este mărginit în puterea sa ca şi-n ştiința pe care o are, el este atotputernic şi omniscient; el scrutează în special toate detaliile acestei creații, operă a colegului său inferior; el îi cunoaşte acestuia defectele şi ascunzişurile. El cunoaşte mai ales inima oamenilor, acest amestec de slăbiciune, de stricăciune, dar şi de dorințe bune care formează fondul naturii lor. Fiecărei pagini din Evanghelie unde se enunță atributele Tatălui ceresc Marcion îi opune în *Antitezele* sale pasaje din Biblia ebraică în care Dumnezeul lui Israel apare într-o lumină diametral opusă."[47]

Aşa cum atestă şi Sf. Iustin, Marcion învăța nu doar că există doi Dumnezei diferiți, ci şi doi Mesia: unul iudeu, supus Dumnezeului Legii şi anunțat de profeții biblici, care n-a venit încă, şi altul celest, supus Dumnezeului „celui infinit de bun prin însăşi esența sa", venit deja lume şi crucificat în vremea lui Pontiu Pilat pentru a-i mântui pe oameni. Să-l urmărim pe acelaşi E. Amann pentru a înțelege doctrina soteriologică a lui Marcion. „În multe pasaje din Biblia lui Israel se poate citi promisiunea unui Mesia care va veni să restabilească lucrurile conform voinței lui Dumnezeu, după dezordinea în care le-a răvăşit răutatea şi prostia oamenilor. În ciuda multiplelor sale infidelități poporul iudeu, menținut sub jug doar sub amenințarea pedepselor divine, a păstrat în lume amintirea, cultul, legile Creatorului; poporul evreu va trebui să predice națiunilor idealul dreptății pe care încearcă să-l aplice el însuşi. Dumnezeul său îl face să speră că va veni o zi în care Mesia va împlini, fie pe calea forței, fie prin aceea a iubirii, marea operă de convertire a tuturor popoarelor la Dumnezeul patriarhilor şi al profeților. Acest Mesia, după spusele lui Marcion, nu a venit încă, dar va veni fără nici o îndoială, căci Dumnezeul Creator nu pare să-şi dea seama de inutilitatea eforturilor sale şi de vanitatea planului său. În realitate, nici acest Dumnezeu, nici Mesia al său nu pot asigura nimănui mântuirea, adică nemurirea fericită şi definitivă; ei abia dacă pot procura o oarecare fericire temporară. În schimb, din adâncul cerurilor sale Tatăl atotputernic urmăreşte sărmanele eforturi făcute de Creator de a pune o oarecare ordine în

[47] E. Amann, *Marcion*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. IX B, col: 2020

lume şi de a oferi puțină fericire creaturilor care-i sunt fidele. Fără îndoială, el ar fi putut să nu-i pese de acest univers în care totul îi este străin; dar inefabila sa iubire îl împinge să intervină în această lume inferioară. Cuprins de compasiune pentru sărmanele creaturi umane, el vrea să le smulgă mizerabilei condiții în care trăiesc şi în care mor. Şi Iisus vine pe pământ, manifestare umană a Dumnezeului suveran şi bun." [48]

Răscumpărarea va fi, aşadar, în viziunea lui Marcion exclusiv opera Dumnezeului superior al *pleromei*. Ținta acestui efort va fi tocmai aceea de a-i smulge pe oameni de sub domnia Creatorului, Dumnezeul patriarhilor evrei, al Legii şi al profeților. Cum are loc răscumpărarea în opinia lui Marcion ? „În al cincisprezecelea an al domniei lui Tiberiu, spune acelaşi E. Amann, Iisus apare în sinagoga din Tiberiada, deja om, dar fără să fi cunoscut nici umilința naşterii (fizice), nici lentoarea creşterii umane, şi iată-l începând să predice şi să facă minuni… Răscumpărarea, totuşi, constă în ceva mai mult: astfel suferința lui Iisus va însemna pentru Marcion, ca şi pentru tradiția universală, evenimentul ei esențial. Urmărit de ura reprezentanților iudaismului, ucenicii fanatici ai Creatorului, Iisus suferă şi moare pe cruce. Într-adevăr, Marcion a dat înapoi în fața docetismului absolut, care îndrăznea să suprime suferințele şi moarte lui Hristos. Suferința este cât se poate de reală, nici mai mult nici mai puțin, pe cât au fost de reale şi celelalte acțiuni umane ale Mântuitorului. Aşa cum a mâncat şi a băut cu adevărat, tot aşa a putut îndura şi torturile şi în final însăşi moartea." [49] Care este adevăratul raport al acestui Iisus cu Dumnezeul cel bun ? „Iisus, spune E. Amann, vine pe pământ ca o manifestare umană a Dumnezeului în mod suveran bun. În ce raport se află el cu acest Dumnezeu suprem ? Este cumva Fiul său ? Desigur; dar abia poate fi distins de Tatăl. În întregime penetrat de acest modalism latent, care a fost piatra de poticnire a tuturor hristologiilor populare, Marcion abia face diferență între Dumnezeul cel bun şi Iisus Fiul său. Iisus este Dumnezeul cel bun, care apare ca om, aşa cum Dumnezeul cel bun este Iisus despuiat de veşmintele sale de împrumut şi revenit la starea sa dintâi. Acest modalism se prelungeşte în docetismul care însoțeşte de obicei orice hristologie modalistă." [50] Cu această teorie Marcion putea afirma, într-adevăr, că Dumnezeul cel bun face lucruri diferite față de Dumnezeul creației şi al legii de pe Sinai. Atribuind răscumpărarea prin jertfa de pe cruce unui alt Dumnezeu decât celui din Vechiul Testament, el întărea credința în existența a două principii antagonice care stau la baza lumii şi a istoriei, bulversând teoria continuității dintre cele două testamente pe care o promova Biserica universală.

G. Bareille este de altă părere în privința docetismului lui Marcion. El atrage atenția că acesta este mai radical chiar decât acela al gnosticilor sirieni. „Pentru Marcion, spune el, Iisus este manifestarea nu a Dumnezeului evreilor, ființă inferioară şi mai degrabă justă decât bună, ci a Dumnezeului suprem și bun prin esență, fără vreo relație posibilă cu materia, care este opera demiurgului, și singurul Salvator a tot ceea ce Dumnezeul evreilor deține sau folosește în mod rău. Or, Iisus Hristos, în care Dumnezeul cel bun s-a manifestat pentru prima dată, este în egală măsură străin față de această lume materială și sensibilă; el nu are o ascendență sau o genealogie umană. El apare dintr-o dată în al cincisprezecelea an al domniei lui Tiberiu, fără venirea sa să fi fost pregătită sau măcar anunțată în vreun fel. El

[48] E. Amann, *Marcion*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. IX B, col: 2021
[49] E. Amann, *Marcion*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. IX B, col: 2021 - 2022
[50] E. Amann, *Marcion*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. IX B, col: 2021

nu are un corp din carne şi din sânge, deci nu s-a putut naşte dintr-o Fecioară şi nici n-a putut să converseze cu oamenii ca unul dintre ei. Viaţa, ca şi moartea sa, n-au fost decât nişte pure aparenţe. El a coborât la iad pentru a-i chema pe cei drepţi… Docetismul lui Marcion diferă, după cum se vede, de acela al precedenţilor gnostici. Aceştia îl aplicau mai mult suferinţei şi morţii lui Iisus, cărora le negau orice realitate obiectivă, ca Vsilide, sau naşterii sale, ca Valentin, care o considera o naştere aparentă. Dimpotrivă, Marcion suprimă orice fel de naştere pentru Mântuitorul, aşa cum îl înţelege el, căci el nu vrea ca Iisus să depindă în vreun fel de demiurg, adică de Dumnezeul evreilor. În consecinţă, el îndepărtează din singura Evanghelie pe care a reţinut-o, aceea a lui Luca, genealogia şi tot ce are vreo legătură cu naşterea şi cu copilăria lui Iisus. În opinia lui, Iisus n-a avut o mamă după carne, devreme ce la anunţul că: *Mama ta şi fraţii tăi vor să te vadă*, el a răspuns: *Cine este mama mea? Cine sunt fraţii mei? Nimeni alţii decât cei care ascultă Cuvântul lui Dumnezeu şi-l împlinesc pe el*; devreme ce al strigătul unei femei: *Fericit pieptul la care ai fost purtat şi sânii la care ai supt* el a replicat: *Mai fericit cel ce ascultă Cuvântul lui Dumnezeu şi-l împlineşte*; în fine, devreme ce ceea ce a zis apostolilor săi după înviere denotă că el nu era decât un spirit: *Duhul nu are carne şi oase. Or, voi vedeţi că eu le am cum le au duhurile!*” [51]

Dacă un gnostic, cum a fost Marinus, mai admitea încă ideea unei naşteri a lui Iisus, chiar dacă o interpreta ca o simplă trecere a naturii auguste a lui Iisus prin pântecele ei material, Marcion împinge, aşadar, docetismul său până la ultimele lui consecinţe şi renunţă chiar şi la ideea naşterii ca trecere, pentru a exclude astfel orice contingenţă cu materia, care este opera demiurgului. Mariologia sa este astfel în deplină coerenţă cu hristologia. Dar nu numai mariologia. Aceste consecinţe care decurg din premizele sale hristologice el le urmăreşte neobosit şi în ecleziologia sa, în problema tainelor. Fără să cadă de loc în excesele învăţătorilor săi sirieni, Marcion proscrie nu numai căsătoria, ci însuşii actul sexual, recomandând abstinenţa totală celor ce voiau să intre prin botez în Biserica sa, evident ca o măsură de îndepărtare de carnea considerată rea şi de împiedicare a proliferării trupurilor materiale, deci rele ărin însăşi esenţa lor. Bisericile marcionite erau astfel pline de catehumeni şi de foarte puţini botezaţi. Marcion admitea un al doilea, ba şi un al treilea botez, ca ispăşire a păcatelor. Euharistia el o făcea cu pâine, dar în potir turna numai apă. Era expresia encratismului absolut. Evita vinul, probabil, din cauza asemănării sale cu sângele, şi el expresie a materiei prin excelenţă rea. Marcionismul a practicat astfel ascetismul riguros împins până la encratism.” [52]

Deşi nu s-a păstrat nici o menţiune precisă a datei morţii lui Marcion, este sigur că aceasta a avut loc înaintea domniei lui Marcu Aureliu (161-180). Marcionismul însă nu s-a stins odată cu moarte întemeietorului său. Istoricul Eusebiu pomeneşte de un oarecare Rodon, asiatic de origine, care, venind la Roma şi întâlnind aici marea erezie, o combate în scris. Potrivit acestuia, în vremea sa exista o fracţiune marcionită intransigentă, fidelă formei originale a ereziei, reprezentată de Potitus şi Basiliscus şi care profesa aceeaşi credinţă în două principii metafizice radical diferite. Aceşti eretici aplicau astfel, riguros, principiul lui Marcion al „distingerii lucrurilor, τὴν διαίρεσιν τῶν πραγμάτων”, adică al deosebirii

[51] G. Bareille, *Docetisme*, în DTC, vol. IV B, col. 1492-1493
[52] După E. Amann, *Marcion*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. IX B, col: 2025

lucrurilor Dumnezeului bun de acelea ale Dumnezeului drept al Legii. [53] Un document din anii 270-280 intitulat *De recta in Deum fide* sau mai corect *Libri Adamantii adversus haereticos numero quinque* menționează un alt marcionit riguros cu numele de Marcu. Acesta recunoştea, şi el, doar două principii: unul bun şi altul rău, πονηρός, independente, eterne, coexistente, creatoare fiecare în lumea sa. Cuvântul πονηρός, *rău,* folosit de Marcu pentru a-l caracteriza pe Dumnezeul Vechiului Testament nu reprezintă o schimbare a doctrinei marcionite, prin el fiind desemnat acelaşi Dumnezeu drept al lui Marcion, dar prin contrast cu Dumnezeul cel bun al Evangheliei. [54] Era mai degrabă dezvoltarea până la ultima consecință a doctrinei maestrului, care, în acord cu întreaga gnoză, considera că materia, creația acestui dumnezeu, este rea prin însăşi esența ei. Alți adepți ai lui Marcion, pe care-i pomeneşte acelaşi Rodon, realizau caracterul exagerat al diteismului maestrului lor şi-l înlocuiau cu un monism mai acceptabil pentru marea masă. Unul dintre aceştia, pomeniți de Eusebiu după informațiile lui Rodon, era Apelles, care nu recunoştea decât un singur principiu, mulțumindu-se să atribuie profețiile unui demon, un spirit creat, μίαν ἀρχὴν ὁμολογεῖ, τὰς δὲ προφετείας ἐξ ἀντικειμένου λέγει πνεύματος. [55] Hippolyt, în schimb, relatează despre alții care vorbeau de patru principii, adică de trei persoane: Dumnezeul cel bun, demiurgul şi spiritul cel rău, iar alături de ele de materie. [56]

Acelaşi Rodon, citat de Eusebiu, oferă însă o informație şi mai interesantă. El vorbeşte despre alți urmaşi ai marelui eretic, care promovau nici două, nici patru şi nici unul, ci trei principii, trei naturi subzistente, τρεῖς ὑποτίθενται φύσεις; şeful lor era un oarecare Syneros, după cum afirmau ucenicii lui. [57] „Care erau aceste trei principii pe care le afirmau aceştia, se întreabă istoricul catolic E. Amann ? Cei doi dumnezei, pe de o parte, şi, foarte probabil, alături de ei materia necreată, a cărei existență Marcion o postulase fără a se obosi însă s-o raporteze explicit la celelalte două principii pe care le punea în acțiune.” [58] Acelaşi istoric mai semnalează şi un alt adept al lui Marcion, un oarecare Megethius, menționat în *Dialogul* aşa-zis *al lui Adamantius,* care susținea şi el existența a trei principii: primul era Dumnezeul cel bun, tatăl lui Iisus Hristos, care este Dumnezeul creştinilor; al doilea era demiurgul, Dumnezeul evreilor; cel de al treilea, principiul rău, era Dumnezeul păgânilor. [59] Începând cu secolul al III-lea dominantă în cadrul marcionismului devine gruparea care învăța existența a trei principii, τρεῖς ἀρχαί, trei ipostase, τρεῖς ὑποστάσεις, uneori trei firi, τρεῖς φύσεις. Printre mărturiile care atestă aceste trei principii unele vorbesc despre trei principii personale, în timp ce altele aşează alături de Dumnezeul creației şi de Cel al răscumpărării materia. Grigore de Nazianz este foarte precis în acest din urmă caz, atunci

---

[53] Eusebiu de Cezareea, *Historia Ecclesiastica, V, xiii; PG vol. XX, col. 460*; la E. Amann, *Marcion*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. IX B, col. 2029

[54] La E. Amann, *Marcion*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. IX B, col. 2011, 2030

[55] Eusebiu de Cezareea, *Historia Ecclesiastica, V, xiii, 2*; la E. Amann, *Marcion*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. IX B, col. 2030

[56] Hippolyt, *Philosophumena, X, xix; PG XVI c, 34-35*; la E. Amann, *Marcion*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. IX B, col. 2030

[57] Eusebiu de Cezareea, *Historia Ecclesiastica, V, xiii, 3*; la E. Amann, *Marcion*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. IX B, col. 2029

[58] E. Amann, *Marcion*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. IX B, col. 2029

[59] *Dialogul lui Adamantius, I; PG XI, 1717 B*; la E. Amann, *Marcion*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. IX B, col. 2029 – 2030. Megethius pare să se fi inspirat pentru această structură triinitară interreligioasă din concepția pe care a sugerat-o mult înaintea sa samarineanul Simon din Gitton sau Magul (vezi nota 44).

când vorbeşte despre *trei naturi statice sau în mişcare, duhul fiind la mijloc între cele două,* οἱ τρῖς φύσεις τιθέντες οὐ κινουμένας, τὴν πνεύματος, χοός τε, τὴν τ'ἀμφοῖν μέσιν. [60]

Această extensie trinitară a marcionismului nu era altceva decât o dezvoltare a diteismului său iniţial într-un triteism al principiilor susmenţionate. În ciuda acestei dezvoltări a doctrinei marcionite, erezia „lupului din Pont" a continuat să fie percepută de autorii creştini care au combătut-o ca o afirmare clară a unei deosebiri radicale între două principii antagonice, între Dumnezeul creaţiei şi al Legii, pe de o parte, şi Dumnezeul Evangheliei şi al răscumpărării, pe de alta. „Lucrurile" Dumnezeului Evangheliei erau, în viziunea lui Marcion şi a adepţilor săi, cu totul diferite de „lucrurile" Dumnezeului Legii şi al profeţilor. În felul acesta marcionismul a rămas în conştiinţa contemporanilor erezia deosebirii exagerate între cele două testamente şi nu extensia trinitară sau mai bine zis triteistă ulterioară. Adevărata preocupare pentru cea de a treia persoană a Sf. Treimi avea să apară nu sub presiunea marcionismului, ci sub aceea a marii erezii montaniste. Iată de ce erezia pe care marcionismul a provocat-o ca reacţie împotriva exagerărilor sale şi anume monarhianismul patripasian a căutat să răspundă diteismului său esenţial şi iniţial şi nu extensiei sale triteiste ulterioare. Aşa se face că dezvoltările doctrinare ale ereticilor monarhieni, care au căutat să combată acest diteism iniţial al gnozei marcionite, se vor axa pe direcţia argumentării identităţii Dumnezeului creaţiei şi al Legii cu Acela al suferinţelor şi al morţii de pe cruce. Opoziţia faţă de marcionism va lua astfel direcţia asumării de către Dumnezeu Tatăl a actelor fundamentale ale răscumpărării. „Distingerii lucrurilor, τὴν διαίρεσιν τῶν πραγμάτων" practicată de marcionism i-a fost opusă identitatea monarhiană dintre „lucrarea" Tatălui şi cea a Fiului, ambele asumate în final doar de Dumnezeu Tatăl.

Concluzii parţiale. Gnoza samaro-siriană în siajul căreia s-a format şi dezvoltat marcionismul accentua la maximum discrepanţa dintre lumea materială, reprezentată în viziunea adepţilor acestui curent de Dumnezeul Vechiului Testament, şi lumea celestă, reprezentată de Dumnezeul Noului Testament. După cum se poate deduce dintr-un fragment din Basilide, conservat în lucrarea *Acta Achelai*, gnoza siriană, cel puţin, era influenţată nu doar de antiiudaismul samarinenilor ca Simon Magul prezenţi probabil în număr mare la Antiohia, ci şi de zoroastrism. [61] Disputa dintre lumină şi întuneric, dintre bine şi rău, conepute ca principii coexistente din eternitate nu a făcut decât să radicalizeze şi mai mult gnosza lui Baslilide şi, foarte probabil, pe aceea a lui Marcion care, în călătoriile sale comerciale, este imposibil să nu-i fi cunoscut el însuşi pe aceşti iranieni. Ceea ce pare a fi impresionat însă mediile bisericeşti va fi fost nu doar transcendenţa divină a Principiului Suprem în raport cu lumea noastră materială, ci mai ales caracterul cu totul impasibil pe care marcioniţii trebuie să-l fi afirmat pe seama Dumnezeului evangheliei prin contrast cu suferinţele provocate evreilor de Dumnezeul Legii vechi. Un Dumnezeu care nu cunoaşte suferinţa pentru că prin însăşi esenţa sa este incompatibil cu ea explică şi dochetismul radical al marcionismului care nu recunoştea nici măcar realitatea istorică a întrupării lui

[60] Grigore de Nazianz, *Despre sine însuşi, 1181; PG XXXVII, 1109*; la E. Amann, *Marcion*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. IX B, col. 2030

[61] J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origins au concile de Nicée*, Beauchesne, Paris, 1928, vol.2, p.97

Iisus Hristos. Acest aspect trebuie să fi atras puternic atenţia oamenilor Bisericii din Asia Mică. Era, de altfel, şi cel mai important pentru creştinism. Dacă afirmarea transcendenţei divine putea interesa mai mult mediile intelectuale care gustau platonismul, afirmarea impasibilităţii Dumnezeului evangheliei punea în discuţie realitatea şi semnificaţia actului fundamental al vieţii lui Iisus şi anume crucificarea; marcionismul nu nega doar filozofic realitatea întrupării, ci împingea în derizoriu însăşi soteriologia, realitatea mântuirii prin suferinţele lui Iisus Hristos. Aşa se explică, probabil, concentrarea minţilor bisericeşti din Asia Mică pe direcţia contracarării marcionismului prin afirmarea nu doar a faptului că Dumnezeul evangheliei este şi Dumenzeul legii vechi, că Dumnezeul cel cu totul transcendent este şi creatorul lumii materiale în mijlocul căreia până la urmă şi coboară, întrupându-se; ci, lucrurl cel mai straniu pentru gâdirea platonică şi gnostică a vremii, că Dumnezeul cel transcendent şi impasibil coboară până la a-şi asuma suferinţa şi pironirea reală pe cruce. Suferinţa lui Dumnzeu pe cruce va fi marea afirmaţie a monarhienilor împotriva gnozei marcionite, mai mult decât afimarea faptului că tot el este şi creatorul lumii materiale şi legiuitorul Vechiului Testament.

PROVOCAREA MONTANISTĂ: NOUA PROFEŢIE ÎN ANTITEZĂ CU NOUL TESTAMENT.

Penticostalismul samarinean. Simon din Gitton. Reacţia împotriva marcionismului şi în general împotriva gnozei antiiudaice a obiligat atât ereticii monarhieni, cât şi pe teologii Marii Biserici să dea o primă definiţie mai riguroasă relaţiilor lui Dumnezeu Tatăl cu Iisus Hristos, Fiul său întrupat. Peisajul disputelor doctrinare ar fi rămas, probabil, la acest stadiu, mai degrabă hristologic, dacă viaţa bisericească a vremii n-ar fi fost agitată de un alt fenomen, nu mai puţin provocator prin consecinţele sale ecleziologice. Este vorba de o tot mai vastă mişcare penticostală materializată la un moment dat print-o invazie a „profeţilor-ghicitori" în întreg spaţiul imperiului roman. Pretenţia acestora de a reprezenta o „revărsare a Duhului Sfânt", superioară celei asumate de ierarhia bisericească a episcopilor, preoţilor şi diaconilor de instituirea apostolică, a provocat o tulburare atât de mare încât atenţia teologilor a fost atrasă curând în această direcţie, exigenţa fundamentală fiind aceea a îndiguirii acestui fenomen. Iniţiată, probabil, de adepţii celebrului Simon Magul, mişcarea penticostală a acestor vremuri a căpătat expresia ei supremă odată cu apariţia „noii profeţii", adică a montanismului frigian. Mişcarea „penticostală" pare să-şi aibă primele ei manifestări încă din vremea Sf. Pavel, când a început să afecteze în mod clar viaţa tinerei Biserici din Corint, până la punctul în care el se vede obligat s-o îndiguiască prin reguli de comportare precisă pentru a opri tulburarea provocată în viaţa comunităţii de aşa-numiţii „vorbitori în limbi". Mai mult, fenomenul, dacă ne gândim la mulţimea celor care profeţeau chiar în sânul Bisericii primare (a se vedea cazul lui Agab – Fapte XI, 28; XXI, 10) este mult mai vechi, el fiind o continuare a vechiului profetism veterotestamentar.

Indiferent care-i vor fi fost originile, important este faptul că din anumite motive acest „profetimsm", iniţial benign pentru Biserică, a devenit foarte curând un factor de mare tulburare, ba chiar unul care ameninţa creştinismul cu disoluţia în favoarea unei „revărsări a Duhului" considerată de promotorii ei a fi mai autentică, mai pură, ba chiar superioară celei

operate de Iisus Hristos însuşi. Această realitate tulburătoare a vieţii bisericeşti a obligat gândirea teologică a vremii la primele ei reflecţii în ceea ce priveşte relaţia dintre Fiul lui Dumnezeu şi Duhul Sfânt. Mişcarea penticostală pare a veni în Biserica creştină din afara ei, din mediile iudaice şi samarinene. Este o presiune crescândă în direcţia apariţiei unei mişcări spirituale a entuziasmului fără măsură, dincolo de ordinea obişnuită instituită în Biserică de ierarhia ei apostolică, ameninţând chiar cu fragmentarea comunitatea creştină care nu-şi consolidase încă propria unitate. Este motivul pentru care această insidioasă şi ameninţătoare mişcare a „noii profeţii" va stârni reacţii cu mult înaintea apariţiei montanismului însuşi. Primele mărturii ale acestui pericol care ameninţa Biserica secolului al II-lea, dar şi primele reacţii, le putem vedea deja la părinţii apostolici, în special în *Păstorul* lui Herma sau în *Epistola a II-a* a lui Clement. Cu această extindere a gândirii teologice, provocată de mişcarea penticostală a „noii profeţii", a început cu adevărat dezbaterea trinitară. Cum pretenţiile la o „revărsare a Duhului" superioară celei din Biserica creştină au început propriu-zis cu mişcarea penticostală din Samaria, iniţiată de Simon Magul, acel celebru personaj al cărţii *Faptelor*, voi prezenta această mişcare în liniile ei esenţiale pentru a înţelege mai profund montanismul însuşi adevărata provocare, alături de marcionism, a Bisericii secolelor al II-lea şi al III-lea.

Simonismul sau religia lui Simon Magul, ori Simon din Gitton, s-a afirmat încă de la început ca o mişcare religioasă nu doar antiiudaică, ci şi anticreştină, direcţia aceasta fiind atestată chiar de Noul Testament. Primul text în care apare acest misterios personaj este cel din *Faptele apostolilor* (VIII, 5-24): „Coborându-se Filip într-o cetate a Samariei, le propovăduia pe Hristos. Mulţimile luau aminte într-un cuget la cele spuse de Filip, ascultându-l şi văzând semnele pe care le săvârşea. Căci din mulţi care aveau duhuri necurate, strigând cu glas mare, ele ieşeau şi mulţi slăbănogi şi şchiopi s-au vindecat. Şi mare bucurie s-a făcut în cetatea aceea. Dar se afla deja în cetate un bărbat, anume Simon, vrăjind şi uimind neamul Samariei şi zicând că el este *cineva mare*, τινα ἑαυτὸν μεγάλη. Toţi luau aminte la el, de la mic la mare, zicând: acesta este ***puterea lui Dumnezeu*** *numită ‚cea mare'*, **ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ** ἡ καλουμένη ‚μεγάλη'. Şi luau aminte la el, fiindcă de multă vreme cu vrăjile lui îi uimise. Iar când au crezut lui Filip, care le propovăduia despre împărăţia lui Dumnezeu şi despre numele lui Iisus Hristos, bărbaţi şi femei au început a se boteza. Iar Simon a crezut şi el şi, botezându-se, era mereu cu Filip, căci văzând semnele şi minunile mari ce se făceau, era uimit. Auzind că Samaria a primit cuvântul lui Dumnezeu, apostolii de la Ierusalim au trimis la ei pe Petru şi pe Ioan, care, coborând, s-au rugat pentru ei, ca să primească Duhul Sfânt. Căci (Duhul) nu se pogorâse încă peste nici unul dintre ei, ci erau botezaţi numai în numele Domnului Iisus. Şi (Apostolii) au început a-şi pune mâinile peste ei şi ei luau Duhul Sfânt. Văzând Simon că prin puterea mâinilor apostolilor se dă Duhul Sfânt, le-a adus bani, zicând: daţi-mi şi mie ***puterea aceasta,*** **τὴν ἐξουσίαν ταύτην**, ca acela peste care voi pune mâinile să primească Duhul Sfânt. Dar Petru a zis către el: banii tăi să fie cu tine spre pierzare, pentru că ai socotit că darul lui Dumnezeu se agoniseşte cu bani. Tu n-ai parte şi nici moştenire la chemarea aceasta, pentru că inima ta nu este dreaptă înaintea lui Dumnezeu. pocăieşte-te, deci, de această răutate a ta şi te roagă lui Dumnezeu, doar ţi se va ierta cugetul inimii tale. Căci întru amărăciunea fierii şi întru legătura nedreptăţii te văd că eşti. Răspunzând Simon, a zis: rugaţi-vă voi la Domnul pentru mine, ca să nu vină asupra mea nimic din cele ce aţi zis."

A doua mărturie importantă despre acelaşi Simon o aflăm la Sf. Iustin, care spune că acesta era samarinean de neam din oraşul Gitthon. El ne informează că samarinenii din vremea sa practicau deja un cult al lui Simon, considerându-l pe acesta ca fiind „*Dumnezeu cel mai presus de orice principiu, de orice virtute, de orice putere,* ὃν θεὸν ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως εἶναι λέγουσι." [62] O altă mărturie o aflăm în apocrifa *Faptele lui Petru* unde Simon apare într-un conflict, de data aceasta la Roma, cu Sf. Petru. În discursul final în care Simon promite că se va înălța la cer el spune: „Mâine vă voi părăsi, oameni atei şi lipsiți de evlavie. Voi zbura la Dumnezeul meu, a cărui putere eu sunt, deşi slăbit. În timp ce voi, voi v-ați prăbuşit, eu sunt *cel ce stau neclintit,* ὁ ἑστώς, şi mă voi întoarce la Tatăl meu şi-i voi zice: pe mine, *cel neclintit, fiul tău,* ei au vrut să mă răstoarne. Eu nu m-am lăsat însă doborât de ei…." [63] Hippolyt citează la rândul lui o carte a sectei, numită *Revelația cea mare,* Ἀπόφασις μεγάλη. Potrivit acesteia Simon ar fi fost „*puterea infinită,* ἀπέραντος δύναμις" din care izvorăsc toate lucrurile din lume. Acelaşi principiu forma o triadă, ὁ ἑστώς, ὁ στάς, ὁ στησόμενος, cei trei termeni însemnând puterea infinită în *permanență eternă, anterioară formării lumii,* apoi aceeaşi putere, dar în *devenirea ei* şi, în fine, puterea în *realizarea ei indefinită.* [64] Clement Alexandrinul reține şi el din partea unor simonieni pe care-i întâlneşte numele de *cel neclintit,* ὁ ἑστώς, pe care aceştia îl dădeau lui Simon Magul, pe care-l venerau. [65] Să încheiem aceste mărturii cu aceea a fericitului Ieronim, care citează dintr-o carte a sectei cuvintele lui Simon Magul: *„sunt Cuvântul lui Dumnezeu, sunt Alesul, sunt* ***Paracletul****, sunt Atotputernicul, sunt Deplinătatea lui Dumnezeu, ego sum sermo dei, ego sum speciosus,* ***ego paraclitus****, ego omnipotens, ego omnia dei*." [66]

Toate aceste date trebuie interpretate corespunzător. Din mărturiile invocate reiese că la venirea apostolilor ***în Samaria*** Simon Magul deja impresiona mulțimile cu vrăjile sale, numindu-se „*cineva mare,* τινα ἑαυτὸν μέγαν". Sensul acestei expresii pe care ne-o transmit *Faptele apostolilor* trebuie să fi fost, mai degrabă, *Cel Preaînalt*. Îl vedem apoi pe acelaşi Simon convertindu-se la creştinism în urma predicii Sf. Filip, alături de mulți dintre samarineni şi uimit de minunile şi vindecările pe care le făcea apostolul. Sejurul lui Simon ***în limitele creştinismului*** nu durează însă, căci imediat aceleaşi *Fapte ale apostolilor* ne relatează conflictul dintre el şi apostolii Petru şi Ioan trimişi să pogoare Duhul Sfânt peste cei ce se botezaseră în numele Domnului Iisus. Simon caută să cumpere darul Duhului Sfânt cu bani şi este respins, probabil chiar exclus. Rezultatul este că Simon părăseşte creştinismul. Apocrifa *Faptele lui Petru* îl prezintă pe Simon într-un nou conflict cu Sf. Petru, de data aceasta la Roma. Simon apare însă aici în conflict deschis cu apostolul şi cu comunitatea creştină însăşi pe care vrea s-o determine să-l recunoască – potrivit textului – ca *fiul lui Dumnezeu,* ca *manifestare a Celui Veşnic.*

---

[62] Iustin Martirul şi Filozoful, *Dialog cu iudeul Trifon, CXX*; la E. Amann, *Simon Le Magicien*, DTC, vol….., col.2131

[63] Apocrifa *Faptele lui Petru, XXXI*; la E. Amann, *Simon Le Magicien*, DTC, vol….., col.2132

[64] Hippolyt, *Filosofumena, 1, VI, vii-xx*; la E. Amann, *Simon Le Magicien*, DTC, vol….., col.2135

[65] Clement Alexandrinul, *Stromate, II, xi; PG, VIII, 988*; la E. Amann, *Simon Le Magicien*, DTC, vol….., col.2135

[66] Ieronim, *In Matth., XXIV, 5; PL XXVI, 176*; la E. Amann, *Simon Le Magicien*, DTC, vol….., col.2139

Din toate aceste informații se poate deduce că, până la contactul său cu predica apostolilor, Simon s-a prezentat ca fiind *întruparea însăşi a Celui Preaînalt*, adică a Dumnezeului Vechiului Testament. Botezul pe care l-a primit de la Sf. Filip, asemenea multor altor conaționali, el l-a asimilat la un moment dat cu botezul despre care a auzit că l-a primit însuşi Iisus Hristos de la Ioan Botezătorul. A fost, probabil, o perioadă când Simon s-a crezut fiul lui Dumnezeu, asemenea lui Iisus Hristos. După relatarea aceluiaşi Iustin, Simon umbla însoțit de o oarecare Elena, fostă prostituată din Tyr, pe care o considera, probabil, „oaia cea pierdută", pe care el, Simon, venise s-o elibereze şi s-o salveze din lume, cum făcuse Iisus cu Maria din Magdala. [67] Hippolyt, la rândul său, spune că Simon s-ar fi lăsat îngropat de viu sub un platan, promițând că va învia; încerca, în mod evident, să imite învierea lui Iisus ! [68] *Didascalia apostolilor* şi *Constituțiile apostolice* percepuseră deja încă din secolul al II-lea demersul lui Simon ca pe o încercare de a-l imita pe Iisus Hristos: cele două texte ale timpului relatează că Simon ar fi încercat apoi să se înalțe la ceruri cu ajutorul demonilor pentru a contraface înălțarea lui Iisus. [69] Aşa se explică, probabil, faptul că în apocrifa *Faptele lui Petru* el se numeşte pe sine *fiul Tatălui.*

Eşecul său de a convinge comunitățile creştine l-a determinat să depăşească şi această etapă şi să se prezinte, de data aceasta, ca fiind întruparea însăşi a Paracletului, cum sugerează textul lui Ieronim. În această postură el s-a considerat întruparea deplină a *puterii lui Dumnezeu numită cea mare*, cum deja se credea la întâlnirea cu Sf. Filip, venit să aducă lumii o nouă revelație, superioară celei aduse de profeți şi chiar de Iisus însuşi (considerat şi el laolaltă cu iudeii). Irineu relatează că Simon se considera pe el însuşi ca fiind Dumnezeu care s-ar fi manifestat mai întâi samarinenilor ca Tatăl, apoi iudeilor (creştini) ca Fiul şi, în fine, păgânilor ca Duhul Sfânt: *„(Simon) învăța despre sine însuşi că este cel care iudeilor (câştigați la creştinism, n.n.) le-a apărut ca Fiul, cel care în Samaria a coborât ca Tatăl, rămânând ca păgânilor să le sosească ca Duhul Sfânt, (Simon) (docuit semetipsum esse qui inter Judaeos quidem quasi Filius apparuerit, in Samaria autem quasi Pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi Spiritus Sanctus adventaverit).*" [70] Rațiunea acestei „scheme trinitare" trebuie să fi fost inițial una prozelitistă. Profitând de sensibilitatea unor păgâni pentru cultele orgiastice, cum era, de exemplu, cel al zeiței Cybele, Simon li se prezenta drept ***Duhul Sfânt*** în sensul penticostal, adică sub forma unui entuziasm religios debordant, exagerat, așa cum se manifestau deja unii, glosolalii, chiar în interiorul comunității creştine şi pe care el îi vedea având un mare succes misionar. Este informația din care putem deduce că el s-a angajat foarte devreme într-o aprigă concurență cu tânăra Biserică a lui Hristos pentru cucerirea păgânilor. Cu timpul ofensiva sa prozelitistă trebuie să fi devenit şi mai agresivă, căci el pare să fi vizat la un moment dat chiar membrii Bisericii, cărora li s-a prezentat ca manifestare a adevăratului ***Fiu al lui Dumnezeu***, încercând să-l imite pe Iisus însuşi, după cum ne atestă izvoarele citate. Samarinenilor însă li s-a prezentat în ceea ce el a considerat a fi adevărata sa identitate, adică aceea de manifestare a însuşi Celui Preaînalt.

---

[67] J. Lebreton, op. cit., vol.2, p.90, n.4 ; vezi şi la E. Amann, *Simon Le Magicien*, DTC, vol. XIV A, col.2133

[68] J. Schwane, op. cit., vol.1, p.253, n.

[69] J. Schwane, op. cit., vol.1, p.253, n.5

[70] Irineu de Lyon, *Cont. haer., 1, XXIII, 1*; la J. Lebreton, *Histoire du degme de la Trinité*, vol. 2, p. 92, n. 1; vezi şi la E. Amann, *Simon Le Magicien*, DTC, vol. XIV A, col.2133 – 2134. Se pare că Simon a inaugurat în gândirea timpului său o schemă trinitară interreligioasă, pe care o vor prelua cu intenții prozelitiste și cu variațiile de rigoare și alții: vezi mai sus gnosticul marcionit Megethius (nota 34).

Prioritatea dată de el samarinenilor este un argument în favoarea autenticității acestei informații, deoarece samarinenii se considerau, într-adevăr, superiori iudeilor, ba chiar anteriori lor şi în posesia autenticelor scrieri ale Vechiului Testament, pe care mai întâi iudeii, apoi creştinii le-ar fi corupt. În fața acestora el trebuie să se fi prezentat ca *o nouă manifestare a Celui Preaînalt*, ca *puterea lui Dumnezeu numită cea mare*, ca *Paracletul* menit să le aducă adevărata şi deplina revelație, cu alte cuvinte, ca *însuşi* ***Dumnezeu Tatăl***.

Simon Magul a reuşit astfel să inițieze un cult propriu a cărui esență pare a fi fost aceea de a-i elibera pe oameni de jugul Legii Vechi templului de la Ierusalim, adică a iudeilor, dușmanii endemici ai samarinenilor, dar și de acela al Legii Noi, a iudeului Iisus Hristos, foarte probabil în opinia sa nu cu mult diferită de cea veche. De aceea preoții cultului său dădeau frâu liber pasiunilor, trăind într-un mod cu totul desfrânat, *libidinose vivunt*, ca mod de a protesta şi de a se elibera de prescripțiile morale ale Legii mozaice. [71] Doctrina lui Simon Magul, ca şi cultul care i-a fost oferit de samarineni, n-a fost astfel numai o respingere a Vechiului Testament, ci şi a celui Nou, respectiv a religiei lui Iisus Hristos. Identificându-se pe sine ca fiind *„puterea cea mare a lui Dumnezeu*", Simon contesta de fapt caracterul mesianic, de uns al lui Dumnezeu, de deținător prin excelență al puterii divine, a lui Iisus Hristos. Cele relatate de *Didascalia apostolilor*, de *Constituțiile apostolice* şi în final de Iustin însuşi în sensul că Simon căuta să imite faptele lui Iisus trebuie interpretate ca încercarea sa de a se prezenta ca adevăratul Hristos, de fapt ca însuşi Dumnezeu coborât sub chip uman în lume, menit să-l depăşească pe Iisus din Nazaret, dar şi revelația aflată în posesia iudeilor. De aceea învățătura sa, faptele sale ca şi cultul care i-a fost închinat de samarineni trebuie considerate atât ca o respingere a profeților şi a Vechiului Testament iudaic, cât şi ca o antihristologie, adică o tentativă de a deprecia pe Iisus cel istoric în favoarea ideii unei întrupări mai autentice a *puterii celei mari a lui Dumnezeui* în el, în Simon Samarineanul. Este ideea unei revelații progresive, structurată trinitar, în care Simon se reprezintă pe sine însuşi ca revelația superioară celei a lui Iisus Hristos din Noul Testament, aşa cum revelația Noului Testament s-a considerat superioară celei a Vechiului Testament. Acest mod trinitar progresiv de a gândi revelația va deveni şi mai evident în cadrul montanismului.

Simon a avut un ucenic, pe Menandru, gnoza devenind prin acesta profund antiiudaică. Cât despre interferența simonismului cu tânăra Biserică creştină informațiile par a fi insuficiente. Cu timpul simonismul s-a stins, fără să fi luat amploarea marcionismului sau a montanismului frigian. Oricum va fi fost, este de presupus că a răspândit, totuși, în cuprinsul Asiei Mici, dacă nu al întregului imperiu roman, personaje răzlețe dar originale, manifestând pretenții de profeți-ghicitori. Nu este exclus ca din categoria acestora să fi fost cei cu care se va fi confrunta la Roma pe la mijlocul secolului al II-lea un Herma, de exemplu. Mișcarea nu a căpătat însă amploare, deoarece, la puțin timp pe scena marii dezbateri religioase a imperiului roman avea să apară adevărata mișcare penticostală, montanismul frigian sau „noua profeție". Este foarte posibil ca tocmai apariția acestei vaste mișcări spirituale care a fost montanismul să fi fost adevăratul motiv al dispariției simonismului, pe lângă caracterul poate prea național-ist, samarinean, al sectei.

[71] La E. Amann, *Simon Le Magicien*, DTC, vol….., col.2139

Penticostalismul montanist. „Noua profeţie”. Montanismul s-a dovedit a fi, încă de la începuturile ei, o sectă atât de seducătoare, încât la un moment dat a început să concureze puternic gnoza însăşi sub aparența sa de creştinism revenit la entuziasmul originar al Cincizecimii. Atuul acestei vaste mişcări religioase nu va fi o cunoaştere anume, ci o stare de mare emoție religioasă. Această mişcare nu încerca să seducă, asemenea gnozei, promițând adică o cunoaştere secretă, o cunoaştere doar pentru cei aleşi, predestinaţi; montanismul provoca mari desfăşurări publice de entuziasm religios debordant şi contagios. Dacă marii gnostici promovau o revelație secretă, dezvăluindu-şi pseudo-misterele doar unei elite de discipoli, montanismul a adoptat practica atragerii mulțimilor prin manifestări publice de amploare, de pretins profetism în stare de transă. Marcionismul dezvoltase monstruos antiteza dintre Dumnezeul Vechiului Testament şi Acela al Noului Testament, punând problema relației dintre Dumnezeu Tatăl şi Fiul întrupat. Aceste mişcări religioase, entuziaste şi milenariste, cum au fost simonismul, dar mai ales montanismul, vor desfigura, de data aceasta, relația Fiului cu Duhul Sfânt, până la punctul înţelegerii acestuia, a Duhului, ca un promotor al unei revelații superioare celei a lui Iisus Hristos. Montaniştii au pretins astfel că aduc lumii o revelație publică superioară nu doar celei vechi-testamentare, ci chiar celei primite prin Iisus Hristos. Liderul lor, Montanus, a pretins astfel că este întruchiparea Paracletului, adică a adevăratei şi deplinei Puteri a lui Dumnezeu; că el este instrumentul prin care vorbeşte lumii însuşi Dumnezeu Tatăl, cel atotputernic. Prin spectaculoasele sale manifestări în transă Montanus a silit Marea Biserică să înceapă procesul de clarificare a adevăratei relații dintre Duhul Sfânt sau Paracletul cu Iisus Hristos-Fiul şi să pună astfel bazele pnevmatologiei creştine ca doctrină clar definită cu privire la statutul celei de a treia persoane a Sfintei Treimi.

Inițial montanismul a apărut ca o mişcare în sânul Bisericii creştine oficiale şi aceasta este, probabil, explicația succesului său extraordinar pe care l-a dobândit la un moment dat în întregul imperiu roman. „La origini, în văile Pepuzei, spune un istoric catolic, (montanismul) a fost o mişcare entuziastă, un *revival*, care a fost apropiată în mod just de fapte cunoscute în istoria modernă sau contemporană: o aşteptare anxioasă a sfârşitului lumii, profeți, revelații, extazuri, strigăte, lacrimi, cuvinte ininteligibile. Şi pentru a conduce mulțimea în delir, un om şi două femei, fără altă autoritate afară de aceea a propriilor viziuni. Curând primii vizionari dispar. Discipolii lor, urmându-le poate deja exemplul, sunt obligați să se organizeze, să se disciplineze, să şi creeze o trezorerie comună alimentată de darurile credincioşilor. (…)Doctrina (mişcării) este în câteva puncte aceeaşi cu cea a Bisericii: păstrează Scripturile, Vechiul şi Noul Testament, …păstrează simbolul de credință, …rămâne fidelă teoriei apostolicității Bisericilor garantată de succesiunea episcopală, …păstrează cea mai mare parte a practicilor obişnuite ale pietății creştine.” [72] Într-adevăr, mişcarea montanistă a avut parte inițial de un mare succes misionar în cadrul imperiului roman. Acest lucru s-a datorat în special faptului că puțini dintre adepții acestei vaste mişcări entuziaste erau conştienți de adevărata esență anticreştină a sectei lor. Tertulian credea cu toată convingerea sufletului său că montanismul era adevărata religie a lui Iisus Hristos; că profețiile profeteselor pe care el, ca şi mulți alți adepți ai sectei, revelau lucruri importante transmise Bisericii de însuşi Iisus; nici o clipă el nu şi-a închipuit că se află, de fapt, în mrejele unui duh cu totul străin de adevăratul creştinism, străin chiar de mesajul lui Iisus.

[72] E Amann, *Montanisme*, DTC, vol…., col.2366

Mai mult, oameni de cea mai bună credință şi-au dat viața pentru Iisus cel propovăduit de montanişti, cum a fost cazul martirilor de la Lyon din anul 177. În schimb, în Asia lucrurile au devenit clare foarte devreme. (Aici au avut loc, de altfel, şi primele sinoade antimontaniste până când erezia a sfârşit prin a fi eradicată, abia însă după câteva secole bune.)

Noua mişcare profetică cuceri foarte repede provinciile Frigia şi Galatia, devenind dintr-o dată un pericol extraordinar pentru întreaga Biserică din Asia Mică. „Ea se răspândi cu viteza unui incendiu în aceste ținuturi atât de predispuse spre emoție şi entuziasm, spune istoricul E. Amann. Oraşe întregi ca Tyatira se lăsară câştigate la noua profeție." [73] Motivul acestei nebunii colective care a cuprins deodată Asia Mică era anunțul pe care-l făcea Montanus şi profetesele sale cu privire la iminența coborârii Noului Ierusalim într-o vale situată între Pepuza şi Tymion. [74] Urmarea acestui anunț a fost că mulțimi impresionante, adesea în frunte cu înşişi episcopii lor, venind chiar din Siria şi Pont, au început să curgă către Pepuza în speranța vederii Noului Ierusalim. [75] Montanismul a continuat să aibă succes şi după moartea fondatorilor săi. Firmilian al Cezareii atestă acest succes în special în Frigia, dar şi în întreaga Asie Mică şi pomeneşte într-o scrisoare despre o profetească care, pe la anul 235, la puțin timp după moartea lui Alexandru Sever, dându-se drept inspirată de Duhul Sfânt, produse o aşa emoție în populație, încât mulțimi impresionante au început s-o însoțească spre Ierusalim unde urma, după spusa ei, să coboare Împărăția promisă în Apocalipsă. [76] Sf. Epifanie semnalează existența montaniştilor şi în vremea sa, în Asia Mică în provincii ca Galatia, Capadocia, Frigia, dar mai ales în Cilicia şi la Constantinopol. [77] „Către sfârşitul secolului al IV-lea, spune istoricul E. Amann, secta devenise o Biserică organizată, care nu mai avea aproape nimic comun cu entuziasmul inițial, şi care, în mai multe puncte, se apropia de novațianism. Ea avea ierarhia ei, posturile ei, rânduielile ei liturgice; credincioşii (Bisericii universale) o considerau în general o erezie al cărei botez nu era valabil." [78]

Montanismul s-a răspândit cu acelaşi succes şi-n Occident, până în Galia romană, invadând apoi şi Africa proconsulară şi făcând victimă pe însuşi Tertulian. Iată cum descrie Tertulian, devenit de acum el însuşi montanist, o profeție pe care o „soră" o rosteşte în cadrul unei solemnități duminicale a comunității montaniste din care el făcea parte: „Există astăzi printre noi o soră care a primit harisma revelațiilor. Ea vorbeşte cu îngerii, uneori chiar cu Mântuitorul. Ea vede şi înțelege adevăruri misterioase, ea citeşte în inimile unora şi oferă remedii celor care au nevoie de ele. Şi fie că se citeşte din Scripturi sau că se cântă psalmi, fie că se adresează alocuțiuni sau se înalță rugăciuni, fiecare din aceste ocazii îi furnizează materie pentru viziunile pe care ea le are. Se ținea odată nu ştiu ce discurs despre suflet, în timpul căruia sora s-a aflat sub influența Duhului Sfânt. La sfârşitul solemnității, pe când poporul era eliberat (ca să plece acasă), credincioasă obiceiului ei de a ne informa asupra a ceea ce a văzut – căci avem o mare grijă de a consemna revelațiile ei pentru a le păstra mai

[73] E Amann, *Montanisme*, DTC, vol…., col.2360; cf. Epifanie de Salamina, *Haeres.*, LI, 33

[74] Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească, V, xviii, 2*; la E Amann, *Montanisme*, DTC, vol…., col.2358

[75] La E Amann, *Montanisme*, DTC, vol…., col.2359

[76] La E Amann, *Montanisme*, DTC, vol…., col.2367-2368

[77] Epifanie de Salamina, *Haeres.*, *XLVIII, 14*; la E Amann, *Montanisme*, DTC, vol…., col.2368

[78] E Amann, *Montanisme*, DTC, vol…., col.2368

autentic – ea ne-a zis: Printre alte vedenii mi s-a arătat un suflet într-un mod corporal. Părea să fie un spirit, dar nu fără formă şi consistență. Dimpotrivă, aşa cum era el, părea susceptibil de a fi perceput, tandru, luminos, de culoarea azurului, având o formă asemănătoare celei a corpului uman. Aceasta a fost viziunea ei…." [79] Sf. Epifanie descrie şi el rolul femeilor-profet în adunările montaniste: „Se vede adesea în adunările lor intrând şapte fecioare, care poartă torțe şi veşminte albe şi care vin şi profețesc înaintea poporului. Ele manifestă un entuziasm care păcăleşte asistența şi-i provoacă lacrimi. Ele varsă lacrimi asemănătoare lacrimilor de pocăință şi, prin atitudinea lor, ele deplâng viața oamenilor." [80]

Asemănarea în doctrină şi cult cu Biserica ecumenică părea să fie subînțeleasă formal, dar tensiunile aveau să apară foarte curând. Tertulian aminteşte deja de discrepanța dintre cele două Biserici, cea a lui Hristos din care făcuse şi el parte inițial, şi aceea, credea el, a Duhului Sfânt: „Biserica Duhului, spune el, a omului spiritual, nu Biserica numărului episcopilor, *sed Ecclesia Spiritus per siritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum*. [81] În *Adversus Marcionem* el opune triumfal obiceiurile „noastre", credința „noastră", riturile „noastre", garantul „nostru", Bisericilor „voastre", episcopului „vostru" de Utica, etc. [82] Tertulian nu critica însă Biserica lui Hristos, ci Biserica oficială, romană, considerând că aceasta a pierdut acuratețea inițială a mărturiei creştine în favoarea unui formalism, a unui legalism grosier; astfel, el credea că această mărturisire a lui Iisus Hristos şi-a redobândit puritatea, caracterul ei cu adevărat spiritual abia în cadrul mişcării montaniste ! Adevărul în această privință era însă cu totul altul şi el începuse deja să fie înțeles în Orient, dovadă episcopul Firmilian al Cezareii Capadociei, care, în secolul al III-lea, la puțin timp deci după debutul crizei montaniste, scria: „Aceia care sunt numiți catafrigieni (montaniştii, n.n.) şi care încearcă să utilizeze în mod fraudulos noile profeții nu pot să posede nici pe Tatăl şi nici pe Fiul, deoarece ei nu-l au nici pe Duhul Sfânt însuşi. Dacă le cerem să ne spună pe care Hristos îl predică ei, ne răspund că pe acela care a trimis Duhul ca să vorbească prin Montanus şi prin Prisca. Deoarece constatăm că acesta nu este Duhul adevărului, ci duhul minciunii care sălăşluieşte în ei, noi cunoaştem prin aceasta că *cei care apără falsa lor profeție împotriva credinței lui Hristos (s.n.)* nu pot să-l aibă pe Hristos. Acestea sunt concluziile de ansamblu pe care noi le-am tras acum mult timp la Iconiu, oraş din Frigia unde ne-am adunat." [83] Sinodul din Iconiu, de care pomeneşte Firmilian, ca şi cel de la Sinada, din zona Pontului, pomenit în alte izvoare ale timpului, au fost primele sinoade reținute de istorie, după cel apostolic descris în *Faptele apostolilor* (XV). Amândouă au fost convocate pentru a combate între anii 230-235 „incendiul" montanist. [84]

Atitudinea lui Firmilian şi a colegilor său din Asia Mică era cât se poate de îndreptățită, căci diferența dintre montanism şi Biserică s-a extindea clar şi asupra practicilor rituale. Deşi clerul montanist avea, aparent, aceeaşi organizare cu cel creştin, căci număra în componența sa un patriarh de Pepuza, episcopi, preoți şi diaconi şi alți membrii, discrepanța cea mai mare dintre cele două religii era prezența femeilor în rândul clerului. Montanus

[79] Tertulian, *De anima, 9*; la E Amann, *Montanisme*, DTC, vol…., col.2364-2365

[80] Epifanie de Salamina, *Haeres., XLIX*; la E Amann, *Montanisme*, DTC, vol…., col.2369

[81] Tertulian, *De pudicitia, XXI, 17*; la E Amann, *Montanisme*, DTC, vol…., col.2365

[82] La E Amann, *Montanisme*, DTC, vol…., col.2364

[83] Firmilian al Cezareii, în Ciprian, *Epist., LXXV, 7*; la E Amann, *Montanisme*, DTC, vol…., col.2367

[84] Ciprian al Cartaginei, *Epist., LXXV, 7*; Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească, VII, 7, 5*; la J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, vol.1, p.219, n.1 , 2

însuşi şi-a asociat încă de la început pe cele două profetese, Maximila şi Priscila. Montanus, relatează Eusebiu de Cezareea, pretindea că nu face decât să continue tradiția marilor profeți ai lui Israel. [85] El era însoțit însă de două femei, Maximila şi Priscila, care profețeau asemenea lui, provocând o tulburare ale cărei proporții sunt greu de imaginat. „Aceste femei, spune istoricul E. Amann, erau auzite pronunțând oracole, învățând mulțimile noua profeție. Nimic nu era mai contrar tradiției, ale cărei principii fuseseră deja stabilite de Sf. Pavel, care poruncise femeilor de a se abține să vorbească în adunări (I Corinteni XIV, 33). Oricât de ireproşabile vor fi fost aceste însoțitoare ale lui Montanus în viața lor privată (cf. Tertulian, *Adv. Marc., V, 7*), polemiştii (Bisericii) universale nu s-au sfiit să condamne un atare abuz." [86] În fine, adepții sectei mai practicau şi botezul morților, contravenind astfel, în mod flagrant, practicii Bisericii oficiale. [87]

Montanismul adevărat a respins astfel foarte devreme persoana şi opera lui Iisus Hristos. Încă de la început montaniştii par să fi făcut o distincție între Duhul Sfânt şi Paracletul, anunțat de Iisus, în sensul că, potrivit lor, Iisus ar fi avut asupra sa numai Duhul Sfânt, în timp ce Montanus ar fi primit însuşi Paracletul, o putere superioară Duhului Sfânt. Apoi, foarte curând, probabil după moartea lui Montanus, atitudinea unora dintre adepții sectei pare să se fi radicalizat. Textul epistolei enciclice pe care Themison, ucenicul lui Montanus, a trimis-o pentru răspândirea noii credințe era plină de blasfemii la adresa Mântuitorului. [88] Dar cel mai caracteristic gest al montaniştilor în direcția înlocuirii lui Iisus Hristos prin Montanus, noul profet sau chiar Dumnezeu însuşi coborât să aducă oamenilor definitiva şi adevărata revelație, este acela al practicilor lor baptismale. Sf. Vasile cel Mare semnalează deja la vremea sa că adepții sectei îşi botezau catehumenii *în numele Tatălui, al Fiului şi al lui Montanus sau al Priscilei.* [89] O inscripție descoperită în Numidia la Mascula în 1875 confirmă această formulă baptismală. Pe ea scrie: *Flabius auus domesticus in nomine Patris et Filii (et) domini Montani*. [90] Sf. Epifanie pare să contrazică informațiile Sf. Vasile, spunând că montaniştii din vremea sa botezau, ca şi Biserica, *în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh.* [91] Informația sa nu contrazice neapărat pe aceea transmisă de Sf. Vasile. Este foarte posibil ca, botezând aparent şi în numele Duhului Sfânt, montaniştii să fi înțeles prin acest nume de fapt pe Montanus însuşi sau chiar vreuna din asociatele acestuia. Informația Sf. Epifanie este astfel corectă formal, dar nu şi în ceea ce priveşte interpretarea sensului în care montaniştii foloseau această formulă baptismală. Inscripția descoperită în Numidia nu face decât să confirme acuratețea informației Sf. Vasile. Este probabil ca, inițial, montaniştii să nu fi folosit direct numele profetului lor în ritualul baptismal. Ulterior însă, ei au abandonat această reținere şi au înlocuit numele Duhului Sfânt cu acela al lui Montanus. Sau poate că formula nu era aceeaşi în cadrul tuturor fracțiunilor montaniste. Sensul ei era însă fără echivoc acelaşi.

---

[85] Epifanie de Salamina, *Haeres., XLVII, 4*; la E Amann, *Montanisme*, DTC, vol…., col.2359

[86] E Amann, *Montanisme*, DTC, vol…., col.2360

[87] Filastrius, *Haeres., XLIX*; la E Amann, *Montanisme*, DTC, vol. XIV, col.2369. Practica „botezului morților" este pomenit, cum se ştie, pentru prima dată în prima epistolă către corinteni (XV, 29).

[88] Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească, cartea a V-a, cap. XVIII, paragraful 5*; vezi şi la J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris 1924, vol.1, p.218

[89] Vasile cel Mare, *Epist., CLXXXVIII,*; la E Amann, *Montanisme*, DTC, vol..., col.2369

[90] La E Amann, *Montanisme*, DTC, vol…., col.2367

[91] Epifanie de Salamina, *Haeres., XLVIII, 1*; la E Amann, *Montanisme*, DTC, vol…., col.2369

În ce sens se va fi raportat montanismul față Iisus Hristos, din moment ce formulele baptismale susmenționate îl recunoșteau, totuși, ca fiind „Fiul" ? Aici ne poate veni în ajutor exemplul formulei trinitare profesate de Simon din Gitton. Ca şi acesta, Montanus trebuie să se fi înțeles pe sine însuşi drept culmea revelației biblice în raport mai întâi cu revelația făcută iudeilor în Vechiul Testament, iar apoi cu cea a lui Iisus Hristos făcută creştinilor în Noul Testament; față de revelația sa, credea el, cele două anterioare nu puteau fi decât stadii pregătitoare, nedesăvârşite. Foarte probabil, el îi va fi considerat pe profeții biblici şi apoi pe însuşi Iisus drept precursori ai săi. Este ceea ce reiese din relatările lui Eusebiu, care, folosind izvoare vechi astăzi pierdute, spune că spre anul 172, în oraşul Ardaban din Frigia, în Asia Mică, un oarecare Montanus, fost preot al zeiței Cybele convertit de puțină vreme la creştinism, început să manifeste dintr-o dată căderi în extaz. *„Înverşunarea lor împotriva Bisericii şi erezia lor recentă, care-i îndepărtează de Biserică (s.n.),* scrie anonimul citat de Eusebiu, pleacă din următoarele: la granița Misiei frigiene se spune că există un sat cu numele Ardaban. Se crede că acolo a făcut loc diavolului în sufletul său, pentru prima dată – şi anume pe vremea proconsulului Gratus al Asiei – unul dintre credincioşi, Montanus, în urma unei nestăvilite dorințe de a ajunge conducător. Influențat de duhurile rele, Montanus a căzut la un moment dat în extaz, începând să scoată sunete şi să vorbească lucruri stranii, *proorocind într-un chip cu totul străin de felul tradițional care păstra rânduielile vechi ale Bisericii (s.n.).* Dintre cei care au auzit atunci cuvintele lui rătăcite, unii l-au dojenit, declarând că şi-a pierdut mintea ca un îndrăcit, posedat de duhul rătăcirii care tulbură mulțimile, şi oprindu-l să mai grăiască în public, căci îşi aminteau de felul cum i-a învățat Mântuitorul pe apostoli să deosebească duhurile şi de amenințarea de a se feri de proorocii cei mincinoşi; alții, dimpotrivă, încrezători în sfințenia duhului lui profetic, dar mai ales înfumurați de mândrie şi uitând de porunca Mântuitorului, provocau mințile slabe, uşor schimbătoare şi înşelătoare ale poporului, lăsându-se ferecați şi înşelați de el aşa fel că nu-i mai puteai face să tacă. Aşadar, mai mult prin viclenie şi înşelăciune diavolul lucra la pierderea celor neascultători, făcându-se cinstit de ei, aprinzând în ei *un simțământ adormit şi înstrăinat de la dreapta credință (s.n.).*" [92]

Sublinierile din textul lui Eusebiu nu fac decât să dovedească faptul că în Orient spiritele ortodoxe şi-au dat seama devreme de adevărata identitate anticreştină, antihristică, a montanismului, ceea ce n-a fost cazul şi în Occident, unde minți mari ca cea a lui Tertulian erau încă înşelate de aparența creştină a aceste periculoase erezii. Montanus s-a crezut, ca şi Simon din Gitton înaintea lui, adevărata, deplina coborâre şi întrupare a Celui Preaînalt, adică a lui Dumnezeu Tatăl. Dovada o oferă cuvintele lui însuşi aşa cum ni le-au transmis istoricii vremii. Astfel, Sf. Epifanie oferă o mostră din ceea ce spunea Montanus însuşi în cursul acestor manifestări: „Iată, omul este ca o lyră şi eu alunec deasupra lui ca o plectră (ca un arcuş, n.n.). Iată că Domnul însuşi este cel care aruncă din om inima lui pentru a-i oferi o alta." [93] „Eu, Domnul Dumnezeu cel atotputernic, sunt cel ce am venit în om. (…)Eu, mai declara Montanus în extaz, nu sunt nici un înger, nici un trimis; eu sunt Domnul însuşi, Dumnezeu Tatăl, care am venit." [94] Astfel de declarații îl aduc pe Montanus foarte aproape de spiritul lui Simon Magul, care şi el se credea întruparea Celui Preaînalt, puterea lui

---

[92] Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească, V, xvi, 7*; la E Amann, *Montanisme*, DTC, vol…., col.2358

[93] Epifanie de Salamina, *Haeres., XLVIII, 4*; la E Amann, *Montanisme*, DTC, vol…., col.2359

[94] Epifanie de Salamina, *Haeres., XLVIII, 11*; la E Amann, *Montanisme*, DTC, vol…., col.2359

Dumnezeu cea numită „mare”, adică însuşi Dumnezeu Tatăl. În plus, ca şi Simon Samarineanul care era însoțit de Elena, prostituata din Tyr, şi Montanus purta după sine femei ce manifestau aceeaşi sensibilitate emoțională şi profetică asemenea lui. Ideea lor fundamentală era astfel aceea că, ceea ce ei propuneau lumii, era o manifestare divină cu adevărat spirituală, superioară celei făcută în Noului Testament de către Iisus din Nazaret, a cărui revelație era insuficientă sub aspect duhovnicesc, şi cu mult deasupra revelației Vechiului Testament, justițiară, legalistă, adresată exclusiv trupului, materiei. Cu alte cuvinte, atât simonismul, dar mai ales montanismul, propuneau lumii religioase a timpului un Dumnezeu şi o revelație şi mai originare, şi mai misterioase, şi mai ispititoare chiar decât seducătoarele revelații ale gnozei marcionite.

Trebuie să subliniem aici un aspect cu totul aparte. Tertulian, care era el însuşi montanist în ultima fază a vieții sale, descrie şi el inspirația montanistă ca o acțiune copleşitoare a Duhului asupra profetului: aflat în puterea Duhului Sfânt, sugerau montaniştii, profetul pierde orice autocontrol al simțurilor şi al minții sale umane. El spune că atunci când omul e „*în Duhul şi contemplă slava lui Dumnezeu*” sau când „*Dumnezeu vorbeşte prin el, este necesar ca să-şi piardă simțurile (excidat sensu) în măsura în care este umbrit (obumbrates) de puterea divină*”. Mai mult, el spune limpede că *amentia (absența înțelegerii, nebunia chiar)* este forța spirituală din care îşi trage puterea instituția profetică din cadrul Bisericii montaniste. [95] Esența acestui concept, *amentia*, este, aşadar, aceea că, potrivit montaniştilor, inspirația poate priva pe om, în extaz, de rațiunea sa. [96] Pe de altă parte, e de observat că această concepție nu este o invenție a montaniştilor, ci pare a fi rezultatul unei întregi istorii cu ale cărei prime faze se va fi confruntat însuşi Sf. Pavel: problema glosolaliei pare a fi reductibilă în esența ei la acest *amentia*. Glosolalii Sf. Pavel păcătuiau prin faptul că, pretinzând a se afla sub inspirația Sf. Duh, ei renunțau la orice raționalitate, la orice doctrină clară despre Iisus Hristos. Când el atrage atenția corintenilor că nimeni, vorbind în Duhul Sfânt, nu poate spune *anatema fie Hristos*, şi reciproca: toți cei care recunosc că Iisus este Domn vorbesc numai sub inspirația Duhului, nu face decât să stabilească relația limpede dintre doctrină şi inspirație, ca o respingere *avant la léttre* a montanismului şi a mişcărilor harismatice destructurate doctrinar.

În încheierea celor spuse până aici se poate observa că simonismul, dar mai ales montanismul au propus o pnevmatologie în care Duhul se desprinde de Hristos, pentru a constitui o nouă realitate, mai „spirituală”, „mai „adevărată” din punct de vedere religios. În ciuda pretenției inițiale de a fi o variantă mai spirituală a creştinismului, montanismul a sfârşit în cele din urmă prin a deveni o nouă Biserică şi cu aceasta o religie postcreştină. Simbolul montanist în baza căruia adepții sectei se botezau „în numele Tatălui, al Fiului şi al lui Montanus (sau al Priscilei)” dovedesc din plin faptul că montanismul s-a considerat o nouă revelație nu doar în raport cu Vechiul Testament, ci în raport şi cu Noul Testament, adică cu Iisus Hristos însuşi. Montanismul s-a dovedit astfel o mişcare harismatică, penticostală, care a renegat Biserica tradițională în favoarea iluziei unei Biserici a Duhului, a

[95] Vezi la F. Watson, *Inspiration*, London, Society for promoting christian knowledge, 1906, p. ??????????????

[96] Inevitabil, apare aici o întrebare: am putea plasa *amentia* lui Tertulian în ascendența teoriei ariene și apolinariste a Logosului care a asumat natura umană fără partea ei rațională ? Este o întrebare la care răspunsul rămâne de studiat.

spiritului profetic neîngrădit. Profetismul său s-a ridicat în cele din urmă împotriva Bisericii, constituind la un moment dat un mare pericol pentru aceasta. Trebuie remarcat faptul că sub raport trinitar montanismul n-a făcut decât să continue drumul inițiat de gnoza marcionită. Dacă Marcion a sugerat o deosebire radicală a Noului Testament în raport cu Vechiul Testament, deci o radicală deosebire între Dumnezeu creaţiei lumii şi al Legii de pe muntele Sinai, pe de o parte, şi Dumnezeul Evangheliei şi al răscumpărării, pe de alta, Montanus a instituit o separare și mai radicală, de data aceasta între Iisus Hristos sau Fiul lui Dumnezeu și Duhul Sfânt sau Paracletul,. Revelația pe care el a pretins că a primit-o era radical deosebită de aceea a Noului Testament. Paracletul pe care el a pretins că-l întrupează sau care-l inspiră era, în fond, cu totul străin de duhul Evangheliei și, în final, de însuși Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Montanismul a căutat, probabil, să se raporteze la Evanghelie și la Biserica lui Iisus Hristos aproximativ în același fel în care Evanghelia însăși s-a raportat la Vechiul Testament și la Sinagogă.

Gnoza dochetă și reacţia Sf. Ignatie al Antiohiei. Cu mult înaintea marcionismului gândirea hristologică a Bisericii fusese provocată de gnoza dochetă. Provocarea venea din partea unor iudeo-gnostici provenind, foarte probabil, din mediile iudaice influenţate de platonism din Alexandriei Egiptului. O mostră a gândirii sofisticate a acestor iudeo-gnostici o oferă epistola către Coloseni unde Sf. Pavel îi avertizează pe proaspăt convertiții săi din acest oraș să nu se lase ispitiţi de falsa învățătură a acestora: „Nimeni să nu vă judece pentru mâncare sau băutură sau cu privire la vreo sărbătoare sau lună nouă sau sâmbete; acestea nu sunt decât o umbră a celor viitoare, dar trupul este al lui Hristos. Nimeni să nu vă lipsească de răsplată prin «smerenie de bunăvoie» sau prin «slujire la îngeri», vârându-se el în cele ce n-a văzut și-n zadar semeţindu-se cu mintea lui cea trupească, în loc să se țină strâns de Capul din care întregul trup – prin încheieturi şi legături hrănindu-se și întocmindu-se – creşte prin creşterea în Dumnezeu. Aşadar, dacă împreună cu Hristos aţi murit faţă de stihiile lumii, atunci de ce vă supuneţi unor porunci ca «nu lua», «nu gusta», «nu atinge»? Ele au, într-adevăr, o aparenţă de înţelepciune cu a lor «religiozitate în sine», cu a lor «smerenie de bunăvoie», cu a lor «necruţare a trupului», dar nu au nici un preţ, nici măcar pentru mulţumirea trupului. (…)Luaţi aminte ca nu cumva să vă înşele cineva cu filozofia şi deşarta înşelăciune din predania omenească, după stihiile lumii şi nu după Hristos. Căci întru el sălăşluieşte trupeşte toată deplinătatea dumnezeirii, şi deplini sunteţi voi întru El, care este Cap a toată «domnia» şi «stăpânia». …Prin ea (prin cruce) a biruit El «începătoriile» şi «stăpâniile», dezbrăcându-le şi dându-le al privelişte (ca pe nişte prizonieri dezbrăcaţi şi oferiţi spre privelişte de batjocură celor care le privesc dezgolite de falsa lor onorabilitatea, n.n.).” (Coloseni II, 18-23, 8-10, 15).

Reiese din text că încă din vremea Sf. Pavel se înfiripase un curent gnostic printre iudei, o învățătură diferită de cea autentic mozaică și cu certitudine în contradicţie cu cea creștină, care promova ideea unei distanţări de materie, de mâncăruri şi în general de cele trupeşti naturale ca expresie a unei «religiozităţi» superioare, care căuta să orienteze evlavia populară spre ființe celeste imaginare pe care Sf. Pavel le numește «domnii», «stăpânii», «începătorii»!. Textul sugerează că această gnoză incipientă nu integrase încă noua învățătură creștină, ci se afla încă în stadiul obedienței ei față de iudaism. În această fază gnoza iudeo-gnostică descrisă în *epistola către coloseni* concura deja creștinismul prin faptul că oferea naivilor din Colose o alternativă la mântuirea prin Hristos. Ceea ce semnalează,

aşadar, apostolul este această concurenţă pe care noua gnoză o făcea evangheliei sale. Este ceea ce pare să semnaleze şi Sf. Ioan când spune: „Orice duh care mărturiseşte că Iisus Hristos a venit în trup este de la Dumnezeu, παν πνευμα ο ομολογει Ιησουν Ηριστον εν σαρκι εληλυθοτα εκ του Θεου εστιν; şi orice duh care nu mărturiseşte pe Iisus (ca venit realmente în trup, n.n.) nu este de la Dumnezeu, ci este duhul lui Antihrist de a cărui venire ați auzit. El chiar este în lume acum." (I Ioan IV, 2-3). Nu avea să mai dureze însă prea multă vreme până când aceeaşi gnoză, în desfăşurarea ei impetuoasă, va integra şi învăţătura creştină despre Iisus Hristos. Vom asista astfel la apariţia gnozei dochete pentru care Iisus Hristos s-a întrupat doar în aparenţă.

Sf. Ignatie Teoforul, ucenicul Sf. Ioan, este martorul acestei presiuni crescânde pe care gnoza o exercita, difuz şi multiform, asupra Bisericilor din Asia pe la începutul secolului al II-lea. Într-una din celebrele sale epistole el scrie: „Astupați-vă urechile la auzul acelor discursuri care nu vă vorbesc de Iisus Hristos născut din neamul lui David, *născut din Maria*, care a fost *realmente născut, realmente a mâncat* şi a băut, *realmente a suferit* persecuție sub Ponțiu Pilat, *realmente a fost crucificat, a murit* sub privirile cerului, ale pământului şi ale celor dedesubt; care realmente a înviat din morți…Dar dacă *el n-a suferit decât în aparență, cum zic unii atei, adică unii necredincioşi care ei înşişi nu sunt decât o aparență,* pentru ce sunt eu înlănțuit ? Pentru ce sunt eu nerăbdător să lupt împotriva fiarelor? Atunci înseamnă că mor în zadar ! Ceea ce spun eu despre Domnul este atunci o minciună !" *(Epistola către Trallieni, 9, 1)* „El a suferit cu adevărat şi a înviat cu adevărat, în timp ce *unii necredincioşi, care ei înşişi nu sunt decât o aparență, pretind că el n-a suferit decât în aparență…* În ceea ce mă priveşte ştiu şi cred că şi după înviere, chiar, el a avut un trup (real)… După înviere el a mâncat şi a băut cu ucenicii întocmai *ca o ființă trupească,* deşi cu duhul era unit cu Tatăl său… Dacă numai în aparență a făcut Domnul toate acestea, atunci numai în aparență sunt şi eu înlănțuit. Atunci pentru ce sunt eu sortit şi trimis la moarte, prin foc, prin sabie sau prin dinții fiarelor ?" *(Epistola către Smyrneni, 2)* „Învățați să-i cunoaşteți pe aceşti eretici care propovăduiesc greşit despre harul lui Iisus Hristos care a venit la noi: uitați-vă cât sunt de potrivnici Duhului lui Dumnezeu. N-au nici o dragoste nici de văduve, nici de orfani, nici de necăjiți, nici de întemnițați sau de cei eliberați, nici de cei înfometați ori însetați. Ei se abțin de la euharistie şi de la rugăciune fiindcă *nu recunosc că euharistia este trupul Domnului nostru Iisus Hristos, acest trup care a suferit* pentru păcatele noastre şi pe care Tatăl, în bunătatea sa, l-a înviat. Cei care neagă darul lui Dumnezeu îşi vor găsi moartea în negarea lor. (s.n.)" *(ibidem, 6)* [97]

În drum spre Roma, unde urma să fie martirizat, bătrânul episcop al Antiohiei scrie celor din Bisericile pe lângă care urma să treacă: „O stea a strălucit pe cer mai mult decât toate stelele; lumina ei era nespusă şi noutatea ei minuna. ….Atunci orice magie s-a nimicit şi orice legătură a răutății a pierit; neştiința s-a risipit, iar vechea împărăție a căzut, cânt *Dumnezeu s-a arătat în formă umană (s.n.)* spre înnoirea vieții veşnice." (*Epistola către efeseni, 19, 2-3*). [98] Sf. Ignatie va afirma împotriva gnozei dochete nu doar întruparea reală a lui Dumnezeu însuşi, nu doar realitatea prezenței sale „trupeşti" în Euharistie, ci chiar

[97] La J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité. Des origines au concile de Nicée*, vol. 2, p.81-82

[98] La J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité. Des origines au concile de Nicée*, vol. 2, p.297-298; *Scrierile părinților apostolici*; în *Părinți şi scriitori bisericeşti*, editura IBMBOR, Bucureşti, 1979, vol. 1, p. 157, 159-160, 163, 176

moartea Sa reală prin formule care, cu siguranță, trebuie să fi şocat urechile multora din ascultătorii săi din care nu puțini erau cultivați, dominați de platonism. „Îngăduiți-mi să fiu următor *al patimilor Dumnezeului meu ! (s.n.).*" (*Epistola către romani, 6, 3*). „Fiind următori lui Dumnezeu, ați împlinit desăvârşit lucrarea cea frățească, după ce ați dobândit o nouă viață prin *sângele lui Dumnezeu,* τὸ αἷμα τοῦ Θεοῦ." (*Epistola către efeseni, 1, 1*). „*Dumnezeul nostru, Iisus, a fost zămislit de Maria (s.n.),* după rânduiala lui Dumnezeu, *din sămânța lui David (Ioan VII, 42; Roamani I, 3; II Timotei II, 8)* şi din Duhul Sfânt; *s-a născut şi a fost botezat, ca prin patima Lui (s.n.)* să curățească apa." (*Epistola către efeseni, 18, 2*). Cu adevărat şocante, mai ales expresia „sângele lui Dumnezeu,", aceste formule nu erau deloc singulare în epocă. Tertulian, spre exemplu, foloseşte şi el expresia de mai sus sub forma ei latină „*prin sângele lui Dumnezeu, sanguine Dei*", ca şi cea de „*suferințe ale lui Dumnezeu, passiones Dei*" [99] Toate aceste formule, fireşti în vremea celor doi mari părinți ai Bisericii primare şi eficiente împotriva ereziei dochete, aveau să fie însă compromise foarte curând de monarhianism şi, în final, abandonate. Valoarea lor antimarcionită era însă incontestabilă: ele sugerau o implicare clară şi reală a lui Dumnezeu însuşi în crearea cosmosului şi mai ales în salvarea umanității. Şocante la prima vedere (mai ales expresiile „patimile lui Dumnezeu", dar mai ales „sângele lui Dumnezeu"), aceste formule ale marelui martir al Antiohiei nu au rămas izolate, ci au fost preluate şi de mulți alți părinți ai Bisericii. Este cazul lui Tertulian, spre exemplu, care foloseşte expresii ca „*suferințele lui Dumnezeu, passiones Dei*" sau chiar „*prin sângele lui Dumnezeu, sanguine Dei*". [100]

Toate aceste formule erau însă menite, în mod evident, să combată gnoza dochetă, adică acele teorii potrivit cărora nevoile trupeşti obişnuite ale lui Iisus ca om (nevoia de a mânca, de a bea sau de a dormi, spre exemplu), dar mai ales patimile şi moartea sa pe cruce nu au putut fi *reale* ci doar *aparente*, din cauza incompatibilității acestora cu condiția sa pur spirituală. Plecând de la premiza menționată, gnoza dochetă a ajuns să falsifice însăşi noțiunea mântuire: într-un asemenea context ideatic mântuirea nu mai putea fi acel proces de transfigurare a cărnii, a trupului material al lui Iisus însuşi şi, prin el, a condiției materiale a întregii umanități; dată fiind incompatibilitatea dintre spirit şi carne, dintre „pleroma" eonilor şi lumea noastră materială, mântuirea, sugerau docheții, nu putea fi decât eliberarea treptată şi finală a tuturor sufletelor din lanțurile materiei, ale condiției lor trupeşti, şi revenirea la starea lor inițială din lumea pur spirituală preexistentă creației. Ideea de bază indusă de gnoza dochetă era, prin urmare, nu numai aceea a caracterului provizoriu al sălăşluirii actuale a sufletelor noastre în trupuri, ci însăşi incompatibilitatea absolută dintre Dumnezeu şi materie. Gnoza sugera, aşadar, că între Dumnezeu, principiul suprem, şi materia trupurilor noastre şi a lumii în general nu poate exista nici o contingență, astfel încât nici vorbă de o coborâre reală, de o adevărată întrupare divină în Iisus Hristos. În Iisus a coborât cel mult un eon cu totul inferior lui Dumnezeu Tatăl, dar nu cu scopul de a mântui „carnea", ci de a elibera de lanțurile ei sufletul, adică acea parte din fiecare om care este în realitate de natură cerească şi trebuie să revină acasă, în lumea pur spirituală din care a căzut cândva.

---

[99] Tertulian, *Ad uxorem, 2, 3*; *De carne, 5*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité. Des origines au concile de Nicée*, vol. 2, p. 296, n. 3 final

[100] Tertulian, *Ad uxorem, 2, 3*; *De carne, 5*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité. Des origines au concile de Nicée*, vol. 2, p. 296, n. 3 final

Ca şi cum provocarea gnozei dochete nu ar fi fost suficientă, Biserica s-a văzut confruntată cam în aceeaşi perioadă cu un nou fenomen: acela al profeţiei dezordonate. Consideraţiile lui Herma despre noii profeţi. Provocarea montanistă este reprezentată de haosul ecleziologic generat de profeţii mincinoşi.

REACŢIA MONARHIANĂ ANTI-MARCIONITĂ ŞI ANTI-MONTANISTĂ

Premizele monarhianismului: alogii adopţieni şi antimontanişti. S-a pus întrebarea dacă nu cumva premizele monarhianismului însuşi nu s-ar afla chiar în textele lui Ignatie însuşi. Este vorba, spre exemplu, de formulări precum fraza: „După înviere el a mâncat şi a băut cu ucenicii, întocmai ca o fiinţă trupească, deşi *cu duhul era unit cu Tatăl (s.n.)*" *(Epistola către smirneni, 3, 3)*. Întrebarea este: cât de unit este Fiul cu Tatăl când este vorba despre condiţia lui divină sau „în duh" ? Deşi în *epistola către romani (prolog)* apare în mod clar expresia „în numele lui Iisus Hristos, *fiul Tatălui,* υἱοῦ πατρός", întrebarea care se pune este dacă Ignatie înţelegea această filiaţie ca fiind o relaţie eternă a Fiului cu Tatăl, existentă şi înainte de evenimentul coborârii sale în trup, sau apărută numai ca urmare a întrupării. Dubiile par a fi întemeiate de fraza: „Un singur Doctor este: *trupesc şi Duhovnicesc, născut şi Nenăscut, în trup Dumnezeu, în moarte Viaţă Adevărată, din Maria şi din Dumnezeu, mai întâi pătimitor şi apoi Nepătimitor*, Iisus Hristos Domnul nostru." *(Epistola către efeseni, 7, 2).* Calificarea Fiului ca „nenăscut" ar fi dovada nediferenţierii lui reale în raport cu Tatăl atunci când este abordat sub condiţia lui divină sau „în duh". Este însă puţin probabil ca teologia şi expresiile bătrânului episcop să fi implicat o asemenea erezie. Chiar dacă el a folosit această terminologie, înţelesul ei avea să fie lămurit mai târziu în sensul că termenul ἀνέννητος înseamnă atât „nenăscut", cât şi „necreat". Ignatie îl va fi folosit în sensul al doilea. Monarhienii, în schimb, l-au folosit în primul sens, cu consecinţe devastatoare pentru credinţă. Formulele susmenţionate, fără să fie întrebuinţate în sensul monarhian de mai târziu, par, totuşi, să fi pregătit terenul pentru marea erezie care a urmat.

Este greu de crezut însă că doar câteva texte ale bătrânului martir au putut naşte o erezie de asemenea mărime, cu atât mai mult cu cât cele mai multe dintre ele care sunt, într-adevăr, şi cele mai şocante, nu erau decât dezvoltări ale unor texte pauline. Nici faimosul text citat mai sus, cel care desfăşoară o succesiune de antiteze, rapidă şi de mare efect retoric, asociind condiţia de „născut" cu cea de „nenăscut", pe cea „din Maria" cu cea „din Dumnezeu", pe cea de „trup" cu cea de „Dumnezeu", pe cea de „pătimitor" cu aceea de „nepătimitor", în fine, pe cea de „moarte" cu aceea a „vieţii (veşnice)", nu poate fi considerată o dovadă suficientă în acest sens, cu atât mai mult cu cât Sf. Ignatie vorbeşte clar de „fiul Tatălui", şi de „Hristos Domnul". Pentru ca hristologia sa să fie o reală anticipare a celei monarhiene ar fi trebuit ca toate aceste antiteze rapide să le fi legat în mod clar de persoana Tatălui, şi nu de Iisus Hristos; or, doctrina sa generală în această problemă nu depăşeşte cu nimic hristologia epistolelor NT. Chiar faimoasele sale expresii: „patimile lui Dumnezeu" şi mai ales „sângele lui Dumnezeu", afirmate într-o lume în care imaginea generală cu privire la Divinitate era aceea a impasibilităţii ei absolute, nu făceau decât să dezvolte premizele cuprinse în celebrul fragment paulin din *epistola către filipeni* (II, 6-9),

unde suferinţele, crucea şi moartea sunt atribuite clar lui Iisus Hristos şi nu Tatălui. Acest aspect nu erau prea clar în vremea Sf. Ignatie. Nimeni nu-şi punea încă problema identităţii celui care a suferit, căci ceea ce contesta gnoza docheţă era realitatea prezenţei fiinţei divine însăşi în materia trupului răstignit pe cruce, iar nu identitatea personală a celui care a suferit şi a murit.

Marcionismul contesta, aşadar, realitatea întrupării şi pătimilor lui Iisus. Motivul acestei contestări era însă acela al unei incompatibilităţi absolute între Dumnezeul Noului Testament şi ala al Legii vechi. Întruparea şi patimile aparţineau erau însă aspecte ale vieţii trupeşti, carnale şi aparţineau domeniului lumii materiale şi Demiurgului ei, Dumnezeul Vechiului legământ. Marcionismul a radicalizat, aşadar, gnoza docheţă de până atunci, schimbând sensibil datele problemei aşa cum arătau ele pe vremea Sf. Pavel sau chiar în vremea Sf. Ignatie: întruparea şi moartea, negate până atunci doar în realitatea lor intrinsecă, dar atribuite fără dubiu lui Iisus Hristos, au ajuns să fie respinse în marcionism tot pe seama lui Iisus Hristos, dar ca exponent clar al Dumnezeului bun, cu totul transcendent lumii materiale a Demiurgului. Persoana lui Iisus Hristos aproape că s-a estompat în faţa Dumnezeului suprem al lui Marcion; este astfel foarte posibil ca într-un marcionism simplificat, popular, subiectul real al patimilor trebuie să fi apărut la un moment dat multora ca fiind mai degrabă acest Dumnezeu suprem decât Iisus Hristos, deoarece opoziţia promovată de marcionism faţă de Demiurgul lumii materiale era pusă mai ales pe seama acestuia şi mai puţin pe seama lui Iisus. Aşa se face că, în efortul lor de a combate această periculoasă gnoză antitetică mulţi au sfârşit prin a atribui întruparea şi patimile lui Dumnezeu Tatăl, uitând cu totul de Iisus Hristos. Dar este posibil şi ca Marcion însuşi să fi deplasat accentul propriei doctrine, făcând din Iisus Hristos o simplă mască pentru Dumnezeul său suprem. „Iisus, spune E. Amann, vine pe pământ ca o manifestare umană a Dumnezeului în mod suveran bun. În ce raport se află el cu acest Dumnezeu suprem ? Este cumva Fiul său ? Desigur; dar abia poate fi distins de Tatăl. În întregime penetrat de acest modalism latent, care a fost piatra de poticnire a tuturor hristologiilor populare, Marcion abia face diferenţă între Dumnezeul cel bun şi Iisus Fiul său. Iisus este Dumnezeul cel bun, care apare ca om, aşa cum Dumnezeul cel bun este Iisus despuiat de veşmintele sale de împrumut şi revenit la starea sa dintâi. Acest modalism se prelungeşte în docetismul care însoţeşte de obicei orice hristologie modalistă.” [101]

Oricum vor fi stat lucrurile în realitate, rezultatul este că opoziţia antimarcionită s-a distins forte devreme ca un efort paradoxal de a atribui lui Dumnezeu Tatăl naşterea, suferinţele şi moartea atribuite până atunci tradiţional lui Iisus Hristos. Primul pe care istoria l-a înregistrat ca exponent al acestui monarhianism este un grec din Asia Mică, Praxeas, căruia Tertulian îi consacră o carte întreagă pentru a-l combate. Nu se ştie nimic despre perioada „asiatică” a acestui personaj. Dar antimarcionismul său, dublat de aversiunea sa faţă de montanism, atestată de acelaşi Tertulian, plasează locul său de origine în atmosfera Asiei Mici a celei de a doua jumătăţi a secolului al II-lea, când spriritele erau puternic agitate de cele două mari erezii trinitare. E foarte posibil ca Praxeas să fi provenit din mediile „alogilor”, cum îi numeşte Sf. Epifanie. Rândurile care urmează conţin o simplă ipoteză relativă la geneza reală a monarhianismului patripasian, care este reţinut de istorie abia cu

[101] E. Amann, *Marcion*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. IX B, col: 2021

apariţia la Roma a lui Praxeas. Vom începe prin a spune că mediile asiatice par a fi fost marcate la vremea apariţiei marcionismului de două tendinţe fundamentale, opuse ireductibil una alteia. Am arătat mai sus originile antiiudaice ale marcionismului, proprii mediilor gnostice siriene pe care le va fi frecventat Marcion în timpul peregrinărilor sale comerciale. Acestor medii antiiudaice trebuie să li se fi opus cu mult înaintea apariţiei marcionismului medii creştine proiudaice. Aceste medii creştine proiudaice sau mai degrabă iudaizante moşteneau opoziţia iudeilor încă din timpul Mântuitorului faţă de afirmarea sa Fiu distinct şi coetern al Tatălui, dar şi faţă de Duhul Sfânt. Este foarte posibil ca epistolele Sf. Ioan să se refere tocmai la aceste medii creştine, formate foarte posibil dintr-o fracţiune extremistă a „celor din jurul lui Iacov", care ajunseseră însă să conteste dumnezeirea lui Iisus Hristos, adică existenţa sa coeternă ca Fiu alături de Tatăl (I Ioan II, 22-23) şi să-l mărturisească doar ca om. Aceste medii trebuie să fi respins categoric şi persoana Duhului Sfânt ca putere distinctă, provenind de la Tatăl pentru a afirma mesianitatea, dar şi condiţia eternă a lui Iisus (I Corinteni XII, 1-3). Or, Sf. Epifanie [102] menţionează existenţa în a doua jumătate a secolului al II-lea a unei fracţiuni creştine eretice, pe care el o numeşte cu termenul de „alogoi", alogi, negatori al Logosului, pentru că nu recunoşteau divinitatea Cuvântului (Logosului) lui Dumnezeu; era motivul pentru care respingeau scrierile ioaneice, Evanghelia şi Apocalipsa. Că aceştia erau creştini şi nu iudei o dovedeşte acelaşi Epifanie care relatează că ei admiteau fără rezerve evangheliile sinoptice, respingând-o numai pe a patra.

Revenind la alogii Sf. Epifanie, el mai adaugă că, sub presiunea montanismului proaspăt apărut, ei au trebuit să părăsească Tyatira, oraş menţionat şi în Apocalipsă. A fost încă un motiv de a respinge scrierile ioaneice în care montaniştii găseau temei pentru ideea că mişcarea lor este o împlinire a profeţiei din ele cu privire la venirea Paracletului. Cum remarcă G. Bareille la sfârşitul articolului său închinat alogilor, aceştia nu erau doar *alogi*, adică adversari ai divinităţii Logosului; ei erau deopotrivă şi *apnevmatici*, adică adversari ai Duhului, din cauza antimontanismului lor feroce. [103] Este de presupus astfel că, respingând Evanghelia a patra, alogii atribuiau în realitate actele întrupării, suferinţelor şi morţii pe cruce lui Dumnezeu Tatăl, nu unui Fiu distinct de el. Creştinismul lor mărturisea doar pe Tatăl, nu şi pe Fiul. Erau, aşadar, monarhieni absoluţi. Din rândurile acestora pare să fi provenit, aşadar, Praxeas cel pomenit de Tertulian. Toată această argumentare este menită să ajungă la concluzia că opoziţia monarhienilor faţă de marcionism îşi are originile cu mult înaintea conflictului lui Praxeas la Roma cu această erezie. Ei au avut de înfruntat gnoza antiiudaică siriană care nega orice contingenţă a Dumnezeului suprem, deci a Tatălui, cu legea veche ce prevedea atâtea prescripţii cu privire la viaţa în trup, ca şi cu întruparea şi suferinţele reale de pe cruce ale lui Mesia. Erau, aşadar, alogi sub influenţa mediilor iudaice din care proveniseră; dar erau monarhieni patripasieni cu mult înaintea lui Praxeas din opoziţie faţă de gnoza siriană, ostilă legii mozaice, dar şi materiei şi trupului în general. Este o explicaţie ce pare mai plauzibilă în ceea ce priveşte apariţia monarhianismului patripasian decât aceea care încearcă să-l deducă din expresiile îndrăzneţe, dar pline de vervă misionară ale Sf. Ignatie Teoforul.

---

[102] Epifanie de Salamina, *Adversus haereseos, LI, 3; PG XLI, 892*; la G. Bareille, *Aloges*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. I A, col: 898. Este demnă de remarcat utilizarea de către Teodot a verbului ἀρνέομαι-οῦμαι: acelaşi verb este folosit şi de Sf. Ioan Evanghelistul în prima sa epistolă (I Ioan II, 22-23).

[103] G. Bareille, *Aloges*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. I A, col: 901

Praxeas pare să fi fost devansat de un oarecare Teodot Curelarul, calificat de Sf. Epifanie ca făcând parte ca șef din secta alogilor, ἀπόσπασμα, în opoziție cu partida trinitarilor. [104] De meserie curelar în Bizanț, Teodot a apostaziat în cursul unei persecuții în Orient. Pentru a-şi ascunde ruşinea el vine la Roma pentru a se pierde în imensitatea marelui oraş, dar este recunoscut, totuşi, şi atunci, relatează, Sf. Epifanie, a crezut de cuviință să se justifice afirmând că, de fapt, el nu s-a lepădat de Dumnezeu, ci numai de un simplu om, θεὸν ἐγὼ οὐκ ἠρνησάμην, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἠρνησάμην.[105] Presat să-şi detalieze doctrina, Teodot a început prin a face o distincție între Hristos şi omul Iisus. Hippolyt spune, la rândul său, că Teodot afirma că Iisus n-a fost decât un om foarte evlavios, cel mai evlavios, εὐσεβέστατον, asupra căruia la botezul său în Iordan a coborât asupra sa Hristos sub forma unui porumbel, comunicându-i puterile, δυνάμεις, de care avea nevoie pentru a-şi împlini misiunea. Înaintea acestei coborâri a lui Hristos asupra sa, el nu făcuse nici o minune; În urma coborârii asupra sa a lui Hristos, afirmau unii teodoțieni, Iisus a devenit Dumnezeu, mai ales după înviere.[106] Tixeront ține să atragă atenția că doctrina lui Todot Curelarul nu este o erezie trinitară, ci una hristologică. [107] Vom remarca însă că în cadrul acestei hristologii pe care o profesa Teodot distingea dintre Hristos şi Iisus şi-l asimila pe Hristos cu Duhul. Este evident că duhul nu este aici a treia persoană treimică, ci condiția divină, spirituală şi eternă a lui Dumnezeu Tatăl. Teodot ca șef al ereticilor denumiți de Sf. Epifanie ca „alogi" pare a fi astfel primul monarhian propriu-zis înregistrat de istorie. Felul în care s-a apărat el, expresiile folosite dovedesc faptul că cei care-l acuzau de apostazie îi aplicau textul din I Ioan II, 22-23 în care apostolul face referire la unii care nu recunoşteau condiția divină, mesianică, a lui Iisus alături de cea a lui Dumnezeu Tatăl. Cum am spus şi mai sus, aceştia trebuie să fi fost nişte creştini iudaizanți radicali, ostili cu totul ideii că Iisus a fost şi altceva decât un profet din Nazaret. Ei mărturiseau astfel doar pe Dumnezeu Tatăl şi pe omul Iisus; un Tată existând din eternitate singur, „alogos". Iată de ce concepția lui Teodot nu este o hristologie, cum voia Tixeront, ci o doctrină monarhiană riguroasă, care neagă condiția eternă a Logosului, vorbind doar de omul din Nazaret. Fuga lui la Roma trebuie pusă în legătură cu persecuția care trebuie să se fi dezlănțuit în Asia împotriva monarhienilor, persecuție provocată atât de mediile montaniste, cât şi de acelea ale Marii Biserici. Din aceleaşi motive şi tot la Roma se va refugia din Asia şi celebrul Praxeas, cel mai cunoscut monarhian datorită lucrării pe care Tertulian i-a consacrat-o pentru a-l compbate.

Monarhianismul patripasian. Praxeas asiatul. După ruptura sa cu întreaga Biserică a Asiei Mici, Marcion, ajuns la Roma, incearcă să intre în relație cu Biserica din acest oraş donând papei Pius (140-155) şi clerului roman o mare sumă de bani. Doctrina pe care el însă o profera în noua ambianță era atât de şocantă pentru urechile romane, încât la scurt timp s-a produs şi aici ruptura, a doua după cea intervenită în Asia Mică. Chemat în luna iulie a anului 144 înaintea clerului roman şi a papei Pius, să explice principiile viziunii sale despre raportul dintre cele două testamente, a fost respins brutal, iar sumă considerabilă pe care el o donase Bisericii Romane i-a fost returnată umilitor. [108] În urma acestor evenimente ruptura

[104] Epifanie de Salamina, *Adversus haereseos, LIV, 1*; la G. Bareille, *Aloges*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. I A, col: 898

[105] Epifanie de Salamina, *Haer., LIV, 1*;J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, vol.1, p.350, n.1

[106] J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, vol.1, p.350

[107] J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, vol.1, p.349, n.1

[108] E. Amann, *Marcion*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. IX B, col: 2017-2018

dintre Marcion şi Biserica romană, iar prin aceasta cu toată creştinătatea din imperiu, a devenit totală şi irevocabilă. Dacă până atunci, remarcă istoricii catolici E. Amann şi L. Douchesne, Biserica creştină avusese de-a face cu simple secte gnostice esoterice sau lojă de inițiați, mai mult sau mai puțin izolate, în momentul rupturii intervenite în 144 între Marcion şi Biserica romană creştinătatea universală s-a trezit confruntată cu o nouă Biserică, puternic organizată şi deosebit de seducătoare pentru mase. [109] Pe la anul 150 Sf. Iustin Martirul şi Filozoful începe să denunțe deja pericolul marcionit. Treizeci de ani mai târziu Sf. Irineu constată aceeaşi situați în termeni nu mai puțin vii. Tertulian, prin violența invectivelor sale antimarcionite, atestă că pericolul era departe de a fi înlăturat. Mulțimea de lucrări în care erezia era combătută dovedeşte că la începutul secolului al III-lea aceasta presa puternic Biserica atât în Orient, cât şi-n Occident. [110]

Care erau motivele unei asemenea revolte generalizate împotriva lui Marcion? Pentru a înțelege nu numai coaliția care s-a format în toată creştinătatea împotriva lui, dar mai ales semnificația reacției monarhiene, iată câteva texte în care Tertulian descrie pericolul marcionit. Ele sunt grăitoare pentru ecoul pe care această vastă erezie l-a provocat în lumea latină. Cea mai gravă dintre erorile lui Marcion, cea care punea în discuție întreaga concepție creştină despre mântuirea prin Hristos era concepția gnostică a acestuia potrivit căreia suferințele de pe cruce ar fi fost aparente. Deşi nega naşterea reală din Fecioara, precum şi condiția trupească reală a lui Hristos, Marcion nu-i nega supliciul de pe cruce, faptul istoric de a fi fost condamnat la moarte prin crucificare. Potrivit lui însă, chiar răstignit pe cruce, Eonul divin Hristos nu a putut cunoaşte suferința reală dată fiind incompatibilitatea absolută dintre suferință şi moarte, pe de o parte, şi condiția sa divină cu totul impasibilă, pe de alta. „…O, cel mai nelegiuit dintre oameni, care îi mai dezvinovățeşti tu pe ucigaşii lui Dumnezeu! Căci, după tine, Hristos nu a pătimit nimic de la ei, dacă el nu a suferit cu adevărat, *(…scelestissime hominum, qui interemptores excusas dei: nihil enim ab eis passus est Christus, si nihil uere est passus).* (…)Dar acum, ajunşi aici, răspunde, ucigaşule al adevărului, oare Dumnezeu nu a fost răstignit cu adevărat? *(Sed iam hic responde, interfector ueritatis: nonne uere crucifixus este deus?)* (…)Oare de aceea nu ai desființat suferințele lui Hristos, întrucât, nălucire fiind, era lipsit de simțirea lor? *(An ideo passiones a Christo non rescidisti quia ut phantasma uacabat a sensu earum?)* (…)Aşadar, ce poate fi mai nedemn de Dumnezeire, de care dintre acestea ar trebui să ne ruşinăm mai mult, de a fi născut sau a fi murit? De a fi purtat un trup sau o cruce? De a fi fost tăiat împrejur sau răstignit? De a fi fost hrănit sau îngropat? De a fi fost aşezat într-o iesle sau a fi fost închis într-un mormânt? (…)Desigur, sunt şi altele, în aceeaşi măsură de prosteşti, care țin de suferințele şi patimile lui Dumnezeu; sau este înțelept să se spună că Dumnezeu a fost răstignit? *(Sunt plane et alia tam stulta, quae pertinent ad contumelias et passiones dei: aut prudentiam dicant deum cucifixum?).* Înlătură acestea, Marcion, în primul rând pe acestea! (…)Vei fi mai înțelept dacă nu le vei crede!” [111]

Motivul caracterului aparent al suferințelor de pe cruce, afirmat de toate curentele gnozei, era contestarea caracterului uman al lui Iisus: pentru toți gnosticii Iisus era un Eon

[109] La E. Amann, *Marcion*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. IX B, col: 2018, 2024
[110] La E. Amann, *Marcion*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. IX B, col: 2018
[111] Tertulian, *De carne Christi V, 3, 2, 1*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediție bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 251

celest, cu o natură exclusiv divină. Tertulian îi citează în acest sens pe valentinieni: „Lui Valentin i-a fost îngăduit, în virtutea privilegiului său eretic, a născoci un trup spiritual lui Hristos. De vreme ce nu a voit să-l socotească omenesc, a putut să-l plăsmuiască în orice fel; dar, spusă fie aceasta tuturor, dacă nu a fost omenesc, nici născut dintr-un om, nu văd în virtutea cărei firi Hristos s-a numit pe sine om şi Fiu al omului. (…)Am citit apoi la unul dintre cei din secta lui Valentin următoarele: mai întâi ei nu cred despre Hristos că ar fi alcătuit dintr-o fire pământească şi omenească, spre a nu fi socotit mai prejos decât îngerii care nu sunt alcătuiţi dintr-un trup pământesc; iar de aici, dacă trupul său ar fi fost la fel cu trupul nostru, să fi trebuit a se naşte nu din Duhul, nici din Dumnezeu, ci din voinţă bărbătească. *Pentru ce*, argumetează ei, *nu din ce este coruptibil, ci din ceea ce este incoruptibil? Şi de ce aşa cum trupul acela a înviat şi s-a înălţat la cer, nu a fost luat şi trupul nostru ca acela? Sau de ce trupul acela (al lui Hristos) nu s-a topit în pământ ca şi ale noastre?*” [112]

Marcion depăşea însă orice închipuire în efortul său de a argumenta de ce este Hristos un eon exclusiv spiritual, divin, şi nu are în el nimic dintr-un trup omenesc. „Marcion, spune Tertulian, pentru a tăgădui existenţa trupului lui Hristos, i-a tăgăduit până şi naşterea, fie, spre a înlătura naşterea, i-a tăgăduit şi trupul, *(Marcion ut carnem Christi negaret negauit etiam natiuitatem, aut ut natiuitatem negaret negauit et carnem).*….Ca şi cum i-ar fi fost îngăduit prin aceeaşi libertate eretică, fie să recunoască trupul şi să nege naşterea, precum Apelles, ucenicul său şi mai apoi el însuşi apostat, fie, recunoscând şi naşterea şi trupul, să le dea un alt înţeles, ca Valentin, şi el împreună ucenic şi apostat. Însă cel ce a susţinut (Marcion) că trupul lui Hristos este închipuire a fost în stare, în acest chip, să născocească şi o naştere amăgitoare, astfel încât zămislirea, sarcina şi naşterea din fecioară, apoi desfăşurarea copilăriei să fie socotite la fel de *nălucitoare*, înşelând aceiaşi ochi şi aceleaşi simţuri pe care le-a minţit cu închipuirea trupului, *(Sed et, qui carnem Christi putatiuam confingere, ut et conceptus et praegnatus et partus uirginis, et ipsius exinde infantis ordo, τῷ δοκεῖν haberentur: eosdem oculos eosdemque sensus fefellissent quos carnis opinio elusit).*” [113] „Dar cum tălmăceşti aceste vorbe („Luaţi aminte că eu sunt, căci duhul nu are carne şi oase,, aşa cum mă vedeţi că am eu!” Luca XXIII, 49), Marcion, tu care crezi că Iisus se pogoară de la un Dumnezeu atât de cinstit, bun şi desăvârşit? *(Marcion, qui a deo optimo et simplici et bono tatntum infers Iesum).*” [114] „Începând chiar cu sila faţă de naştere, perorează tu acum despre murdăria materiilor genitale din pântece, despre dezgustătorul cheag de sânge şi despre secreţiile care, vreme de nouă luni se vor hrăni din aceeaşi mocirlă a cărnii. Închipuieşte-ţi pântecele devenind din zi în zi mai umflat, mai greoi, mai neliniştit, lipsit de odihnă chiar şi în somn, chinuit când de mofturi, când de pofta de mâncare. Dezlănţuie-te acum împotriva mădularelor femeii care naşte, *mădulare care ar trebui cinstite, fie din pricina primejdiei îndurate, fie pentru că sunt sfinte prin fire*. Te scârbeşti până şi de prunc împreună cu ale sale; chiar şi spălat îl disprețuieşti pentru că

[112] Tertulian, *De carne Christi XV, 1, 3*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 291

[113] Tertulian, *De carne Christi I, 2*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 235

[114] Tertulian, *De carne Christi V, 10*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 255

trebuie să fie înfăşat în scutece, uns cu pomezi şi înveselit cu alinturi. *Nesocoteşti, Marcion, acest fapt demn de cinstire…*" [115]

Cu timpul s-a dovedit însă că adevărata problemă a Bisericii latine nu era atât pericolul marcionit în sine, cât incapacitatea clerului roman de a respinge adecvat doctrina marcionită. Este motivul pentru care, pe fondul eforturilor de a combate această gravă erezie, papii Victor (189-199), Zephyrin (199-217) şi Calist (217-222) sunt contaminaţi la un moment dat de o erezie exact opusă marcionismului, monarhianismul, provenind din Orient. Este momentul când, după relatările lui Tertulian, la capătul unui întreg şir de eretici, apare la Roma faimosul Praxeas. „După toţi aceşti eretici, ne spune Tertulian, Victorinus (de fapt Victor) s-a îngrijit să-l întărească şi pe un oarecare Praxeas, care a introdus aceeaşi erezie, *sed post hos (haereticos) omnes etiam Praxeas quidam haeresim introduxit quam Victorinus corroborare curavit.*" [116] Care este erezia pe care a introdus-o Praxeas la Roma ? Potrivit lui Tertulian ea este dublă: este aceea de a fi alungat *profeţia* de la Roma şi a fi introdus în locul ei *erezia*: „El este primul care, venind din Asia, a introdus în pământul romanilor acest fel de perversitate, *nam iste primus ex asia hoc genus perversitatis intulit romanae humo…* Praxeas a procurat astfel Romei aceste două mărfuri ale diavolului: a expulzat profeţia şi-n locul ei a introdus erezia, pe Paraclet l-a alungat şi pe Tatăl l-a crucificat, *ita duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit: prophetia expulit et haeresum intulit, Paracletum fugavit et Patrem crucifixit.*" [117] Astfel, potrivit lui Tertulian, Praxeas a început să profeseze la Roma următoarea învăţătură: „Praxeas doreşte ca Tatăl să fi ieşit din sine însuşi şi de la sine să fi plecat, încât diavolul să fi strecurat în inima lui Iuda nu trădarea Fiului, ci pe a Tatălui, *sed Praxeas ipsum uult patrem de semetipso exisse et ad semetipsum abisse, ut diabolus in cor Iudae non filii traditionem sed patris ipsius inmiserit.*" [118] Discuţiile se purtau, aşadar, „…despre Tatăl, …pe care aceşti (eretici) l-au coborât în pântecele Mariei, l-au adus la tribunalul lui Pilat şi l-au închis în mormântul lui Iosif, *…de patre, ….quem isti in uuluam Mariae deducunt et in Pilati tribunal imponunt et in monumento Ioseph reconcludunt.*" [119] „Aşadar, spun ei, nu a fost anevoie pentru Dumnezeu să se facă pe sine şi tată şi fiu (ci numai Tată, n.n.), contrar înfăţişării dintotdeauna a lucrurilor omeneşti. Pentru ca o femeie stearpă ori o fecioară să nască nu a fost greu pentru Dumnezeu, *ergo, inquiunt, difficile non*

---

[115] Tertulian, *De carne Christi IV, 1-2*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 245

[116] Pseudo-Tertulian, finalul apocrif la *De prescriptionie haereticorum, 25*; la G. Bardy, *Monarchianisme*; în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. X B, col. 2197. Ostilitatea autorului faţă de papa Victor dovedeşte că el era deja montanist în momentul când scria.

[117] Pseudo-Tertulian, *Adversus Praxean, 1*; la G. Bardy, *Monarchianisme*; în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. X B, col. 2197. Istoricul catolic G. Bardy nu este de acord cu acuzaţia lui Tertulian potrivit căreia papa Victor ar fi pactizat cu erezia lui Praxeas „Această acuzaţie, scrie el, este nejustificată. Puţinele documente care ne vorbesc despre el ni-l înfăţişează pe Victor ca pe un papă foarte energic, foarte hotărât în a-şi impune autoritatea sa şi foarte atent la apărarea credinţei. Ştim astfel că, în jurul anului 192 sau mai degrabă după această dată, el l-a excomunicat în mod solemn pe Teodot de Bizanţ." (col. 2197). Argumentul excomunicării lui Teodot este lipsit însă de valoare, deoarece adopţianul în cauză înţelegea condiţia lui Iisus Hristos în contradicţie totală cu doctrina lui Praxeas: dacă pentru acesta Iisus nu era decât Tatăl însuşi deghizat în formă umană, pentru adopţian acelaşi Iisus nu era decât un simplu om. El încălca astfel teza patripasiană fundamentală a prezenţei deplinătăţii dumnezeirii Tatălui în Iisus Hristos şi era firesc să fie condamnat de patripasieni şi odată cu ei şi de papa Victor care lupta din greu împotriva diteismului marcionit, adică a negării coborârii reale a lui Dumnezeu în istorie, în timp.

[118] Tertulian, *Adversus Praxean XXIII, 11*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 541

[119] Tertulian, *Adversus Praxean XVI, 6*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 513

fuit deo ipsum se et patrem et filium facere aduersus traditam formam rebus humanis: nam et sterilem parere contra naturam difficile deo non fuit, sicut virginem." [120] „…(Ereticii) vor astfel ca şi numele lui Hristos să fie al Tatălui, …*uolunt et Christi nomen patris esse.*" [121]„Astfel, (potrivit lui Praxeas) după o vreme Tatăl s-a născut şi a pătimit, încât însuşi Domnul Dumnezeu Atotputernicul [este] Iisus Hristos cel propovăduit, *itaque post tempus pater natus et pater passus, ipse deus dominus omnipotens, Iesus Christus predicatur.*" [122] „A afirmat că Însuşi Tatăl s-a pogorât în Fecioară, că acesta s-a născut din ea, că a pătimit; în sfârşit, că însuşi (Tatăl) este Iisus Hristos, *ipsum dicit patrem descendisse in virginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum, denique ipsum esse Iesum Chiristum.*" [123] „Deoarece, necunoscând că de la început întreaga rânduială a ordinii dumnezeieşti s-a împlinit prin Fiul, (ereticii) cred că Însuşi Tatăl a fost văzut, a vorbit, a lucrat, a suferit setea şi foamea…. şi astfel singurul Dumnezeu, adică Tatăl, a săvârşit mereu cele făcute de El (în realitate) prin Fiul, *ignorantes enim a primordio omnem ordinem diuinae dispositionis per filium decucurrisse, ipsum credunt patrem et uisum et congressum et operatum et sitim et esuriem passum… et ina unum deum semper egisse, id est patrem, quae per filium gesta sunt.*" [124]

Praxeas ajunsese să afirme aceste enormităţi în legătură cu relaţia dintre Dumnezeu Tatăl şi Iisus Hristos de teama diteismului marcionit. Dacă Marcion tăgăduia suferinţele reale ale lui Iisus Hristos din cauza incompatibilităţii naturii sale divine impasibile cu natura umană expusă prin însăşi condiţia ei suferinţelor de tot felul şi în final morţii însăşi, Praxeas va afirma cu toată forţa exact contrariul: însuşi Dumnezeu Tatăl a coborât în pântecele Fecioarei, s-a născut, a crescut asemenea unui om, a suferit pe cruce şi în final a murit pentru ca apoi să învieze şi să revină la condiţia sa supratemporală. Marcion, şi odată cu el toţi gnosticii, ţineau departe pe Dumnezeu de orice contact cu lumea noastră efemeră. Iar dacă au trebuit să admită crucificarea şi moartea pe cruce ca adevăruri istorice fundamentale pentru creştinism, au făcut-o atribuindu-le unui eon inferior Tatălui şi considerându-le chiar şi pentru acesta aparente. Izolat în transcendenţa sa absolută, Dumnezeul celest al lui Marcion nu putea avea nici o contingenţă cu Dumnezeul Legii vechi, căruia el îi atribuia lumea materială cu toate scăderile ei: nedreptăţi de tot felul, suferinţe nemeritate şi în final moartea atotstăpânitoare. Diteismului marcionit monarhienii i-au opus astfel un monism absolut în care Dumnezeu asumă nu doar condiţia sa eternă, ci şi tot ce ţine de condiţia efemeră a lumii materiale specifică oamenilor. Motivul lui Praxeas a fost, evident, acela de a fundamenta implicarea reală a Dumnezeirii în evenimentele legate de Iisus Hristos: în absenţa unei implicări de acest fel toate suferinţele, toate actele profeţite de proorocii Legii vechi şi descrise în evanghelii de către apostoli şi-ar fi pierdut orice importanţă soteriologică. Pe scurt, Praxeas a combătut Dumnezeul impasibil al gnozei prin patripasianismul său. În felul acesta însă el punea în mare pericol triadologia creştină autentică, prin faptul că anula

---

[120] Tertulian, *Adversus Praxean X, 7*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 483

[121] Tertulian, *Adversus Praxean XVII, 4*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 515

[122] Tertulian, *Adversus Praxean II, 1*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 457

[123] Tertulian, *Adversus Praxean, I, 1*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 453

[124] Tertulian, *Adversus Praxean, XVI, 7*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 513

existenţa distinctă a Fiului în raport cu Tatăl, atribuind acestuia din urmă suferinţa de pe cruce, dar şi hristologia, prin faptul că suferinţa de pe cruce era asumată de Tatăl în calitatea acestuia de Dumnezeu: sub haina patripasianimsmului lui Praxeas se ascundea de fapt un *teopashism său radical*.

Presaţi din toate părţile să admită o diferenţă între Tatăl etern şi Fiul întrupat, Praxeas însuşi pare să-şi fi nuanţat concepţia sa patripasiană şi *teopashită* în favoarea unei noi doctrine trinitare pe care istoricii au numit-o compatripasiană. Acelaşi Tertulian citează chiar termenii săi de-a lungul întregii sale lucrări pe care i-a consacrat-o. Frazele esenţiale sunt următoarele: „…(Aceştia) ar dori să fie unul cei doi, încât Tatăl şi Fiul să fie Unul şi Acelaşi, *sed quia **duos unum** volunt esse, ut idem pater et filius habeatur*. [125] „Aşadar, spun ei, deoarece aflăm când doi, când unul, pentru aceasta amândoi sunt unul şi acelaşi, Fiu şi Tată, *(ergo quia duos et unum, inquiunt, inuenimus, ideo ambo **unus, atque idem** et filius et pater).*" [126] „Tu, care spui că Tatăl şi Fiul sunt Unul şi Acelaşi, *(qui **eundem** patrem dicis et filium)!*" [127] „Aşa cum doresc aceşti uşuratici monarhieni, (Tatăl) s-a făcut pe sine însuşi Fiul său. Tatăl a devenit Fiu şi Fiul Tată, *quod uanissimi isti monarchiani volunt, ipse se, inquiunt, filium sibi fecit. Atquin pater filium facit et patrem filius*." [128] „Pe de altă parte, dacă Hristos este şi *Tată* şi *Fiu*, în ce chip este şi *văzut* şi *nevăzut*? Pentru a uni (calităţile de) *văzut* şi *nevăzut* într-una, cel care este împotriva noastră va argumenta că amândouă sunt îndreptăţite: *nevăzut*, într-adevăr, înainte de întrupare, *văzut* însă după întrupare, astfel încât Acelaşi să fie *Tată nevăzut* înainte de întrupare şi *Fiu văzut* în trup, *porro si ipse est Christus et pater et filius, quomodo et uisus est et inuisus? Ad hanc diuersitatem uisi et inuisi in unum conferendam qui ex diuerso nobis argumentabitur recte utrumque dictum, uisibilem quidem in carne, inuisibilem uero ante carnem, ut idem sit pater inuisibilis ante carnem qui et filius uisibilis in carne*." [129] „Deci, spun ei, acelaşi este văzut şi nevăzut şi, pentru că Acelaşi este şi unul şi celălalt, de aceea Tatăl însuşi cel nevăzut, prin aceea că este şi Fiu, va fi văzut, *ergo uisibilis et inuisibilis idem: et quia idem utrumque, ideo et ipse pater inuisibilis, qua et filius sit, uisibilis*." [130] „În una şi aceeaşi persoană Tatăl se distinge totuşi de Fiul, *(ut aeque in una persona utrumque distinguant patrem et filium)*. Zicând că Fiul este carnea (trupul), adică omul, adică Iisus; Tatăl, în schimb, este Duhul, adică Dumnezeu, adică Hristos, *(dicentes filium carnem esse, id est hominem, id est Jesum; patrem autem Spiritum id est Deum, id est Christum).*" [131]

Să rezumăm noua concepţie trinitară în liniile ei fundamentale. Dacă în varianta patripasiană Tatăl era cel ce asuma actele naşterii, crucificării şi morţii, în noua viziune cel

---

[125] Tertulian, *Adversus Praxean II, 1*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 465

[126] Tertulian, *Adversus Praxean XVIII, 1*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 517

[127] Tertulian, *Adversus Praxean XI, 1*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 485

[128] Tertulian, *Adversus Praxean X, 1,2*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 479

[129] Tertulian, *Adversus Praxean XV, 3*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 505

[130] Tertulian, *Adversus Praxean XIV, 6*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 501

[131] Tertulian, *Adversus Praxean, 27*; la G. Bardy, *Monarchianisme*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. X B, col.2199

care asumă toate aceste acte este Fiul; dar nu ca o persoană distinctă de Tatăl, ci ca Tatăl devenit Fiu. Cel ce înainte de întrupare era Dumnezeu adevărat, devine prin după întrupare om adevărat. Pur şi simplu Tatăl se metamorfozează în Fiul, spiritul devine carne. Avem şi în noua variantă a doctrinei lui Praxeas tot un singur personaj, o singură persoană care adoptă însă succesiv ipostaze diferite. Consecinţa cea mai importantă a noii versiuni pare să fie aceea că evită teopashismul: cel care se naşte, suferă pe cruce şi moare nu mai este Dumnezeu Tatăl, ci Fiul omului, un simplu om. Două fraze consemnate de Tertulian par să confirme această consecinţă a monarhianismului ompatripasian: „Iată, spun ei, ce a fost propovăduit de îngeri: «De aceea, şi Cel ce se va naşte din tine se va numi Sfânt, Fiul lui Dumnezeu» (Luca I, 35). Astfel, **trupul este cel ce s-a născut**; **trupul este Fiul lui Dumnezeu**, *(Ecce, inquiunt, ab angelo praedicatum est: Propterea quod nascetur sanctum uocabitur filius dei; caro itaque nata est, caro itaque erit filius dei).*" [132] „Astfel, spui tu (Praxeas), şi noi, care spunem că Tatăl a murit, din aceeaşi pricină ca şi voi despre Fiul, nu blasfemiem împotriva Domnului Dumnezeu, deoarece **nu spunem că a murit firea sa dumnezeiască, ci firea omenească**, *(Ergo, inquis, et nos eadem ratione dicentes qua uos filium non blasphemamus in dominum deum; non enim ex diuina sed ex humana substantia mortuum dicimus).*" [133] Doctrina cuprinsă în cele două fraze citate este în deplină coerenţă cu cea cuprinsă în frazele anterioare: în ipostaza fiinţei pure divine, adică *in spiritu*, subzistă Tatăl; în ipostaza umană, adică *in carne*, subzistă Fiul. Această situaţie ar fi trebuit să-i conducă pe monarhieni la consecinţa că, dacă s-a născut şi a murit numai în ipostaza de Fiu, adică de trup, şi suferinţa a fost consumată tot numai de Fiul, adică *in carne*. Monarhienii nu s-au putut dezice însă de vechea lor doctrină patripasiană, dar au nuanţat-o: dacă cel ce a pătimit a fost, într-adevăr, Fiul, Tatăl nu a fost cu totul impasibil, ci a suferit şi el alături de Fiul, a compătimit. „Dacă (în Scriptură) se spune că Fiul este cel care a pătimit, în realitate Tatăl este cel care a compătimit, *filius sic quidem patitur, pater vero compatitur.*" [134] Este dificil de ghicit motivaţia acestei reminiscenţe patripasiene în noua viziune compatripasiană, ca şi sensul exact al acestei pătimiri. Cu titlu de supoziţie s-ar putea ca motivaţia să fi fost combaterea gnozei marcionite care, deşi admitea realitatea istorică a actului crucificării, nu credea şi în realitatea suferinţelor lui Hristos. Cât priveşte sensul „compătimirii" s-ar putea ca ea să fi fost înţeleasă ca având loc *in spiritu* prin contrast cu suferinţa reală, directă, a Fiului consumată *in carne*. Este foarte probabil ca sensul să fi fost dictat de motivaţie.

Praxeas este unul din personajele cele mai misterioase ale vechii istorii a Bisericii. Nu-l menţionează decât Tertulian, spre mirarea istoricilor care nu se pot împiedica să nu se întrebe cum de nu este el semnalat şi de alţii părinţi ai timpului, ca Hyppolit spre exemplu. [135] Indiferent însă cine va fi fost cu adevărat Praxeas, cert este că succesul său a fost atât de mare încât el nu l-a cucerit doar pe papa Victor, depăşit cu totul în lupta sa împotriva gnozei marcionite, ci şi mulţimile, căci, potrivit lui Tertulian, „peste tot nu mai pot fi auziţi decât

[132] Tertulian, *Adversus Praxean XXVII, 4*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 557

[133] Tertulian, *Adversus Praxean XXIX, 3*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 567

[134] Tertulian, *Adversus Praxean, 29*; la G. Bardy, *Monarchianisme*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. X B, col.2199. Sensul noii doctrine era astfel că dacă Fiul a pătimit, într-adevăr, în trup, Tatăl a pătimit sau a compătimit în duhul.

[135] G. Bardy, *Monarchianisme*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. X B, col.2196-2197

oameni care vorbesc de *‚monarhie'*. Mulțimea nu încetează să repete: *noi mărturisim monarhia, monarhia tenemus*. Din maniera în care pronunță acest cuvânt, spune el, se vede cât se poate de clar că ea îl înțelege tot atât de greşit pe cât de greşit îl pronunță." [136] Ce era însă această „monarhie" ? De ce i se părea marelui polemist conceptul straniu şi pronunția greşită ? Explicația este simplă: cum au explicat mulți dintre istorici, Praxeas adusese cu el formulele de credință antimarcionite din Asia Mică, cum era aceea a Bisericii din Laodiceea, care nu este exclus să-i fi fost chiar locul de baştină, şi care începea cu cuvintele: *„Credem întru Unul Dumnezeu, unic principiu,* πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, τουθέστιν εἰς μίαν ἀρχήν." [137] Expresia πιστεύομεν… εἰς μίαν ἀρχήν era menită în mod evident să combată diteismul marcionit, care făcea atâtea ravagii în Asia Mică. Adusă la Roma, unde marcionismul era chiar la el acasă, expresia a devenit în pronunția populară *„noi ținem monarhia, monarhia tememus"*, în sensul de *„noi mărturisim, noi credem într-un singur principiu"*. Deşi deformat de pronunția latină, termenul se va lipi definitiv de doctrina patripasiană, devenind emblematic pentru această erezie, chiar şi după ce colportorul ei va fi dispărut din istorie. Termenul a ajuns atât de solicitat într-o vreme, încât el a fost preluat chiar de unii marcioniți, ca Apelles, care încercau să acrediteze ideea că marcionismul lor este, de fapt, o credință într-un singur principiu. Cum am arătat mai sus, Apelles însuşi folosea expresia: *„monarhia mărturisesc, μίαν ἀρχήν ὁμολογεῖ"*. [138]

La vremea când Tertulian scria lucrarea sa contra lui Praxeas, acesta părăsise Roma pentru Carthagina şi aparținea deja trecutului, chiar dacă unuia recent. Acesta pare să fie sensul expresiei *Praxeas cel de ieri, Praxeas hesternus.* [139] Praxeas pare a fi fost însă o mare capacitate doctrinară. Dacă mediile asiatice nu au cunoscut decât un simplu monarhianism *teopashit*, identificat de Tertulian mult mai corect prin termenul de *patripasian*, mediile de la Roma, apoi cele de la Cartagina, din Africa proconsulară, au cunoscut mulțumită acestui asiat scăpărător varianta mai subtilă a monarhianismuluui *compatripasian*, adevărata contribuție a lui Praxeas la istoria şi afirmarea acestei mari erezii de la sfârşitul secolului al II-lea. Cum vom vedea, compatripasianismul, adică ideea de a-l deosebi pe Fiul de Tatăl doar în limitele istoriei sale pământeşti, avea să facă mare carieră sub forma mai subtilă a unor erezii trinitare ulterioare. În fond, prin monarhianismul său compatripasian, Praxeas nu afirma suferință *simultană* a Tatălui şi a Fiului, ci doar *împreună--suferința* lor, ceea ce sugerează o mare diferență. Identificându-l pe Tatăl cu „duhul" şi pe Fiul cu „trupul", Praxeas a vrut să spună că anterior manifestării ei în lume, adică în stadiul său de *spirit pur*, Dumnezeirea este numită „Tată"; manifestată însă în lume, în istorie, ea subzistă material, *trupeşte*, şi în această ipostază ea portă numele de „Fiu". Prin urmare, în ipostaza ei „filială" este distinctă de ipostaza „paternă" doar atâta timp cât durează subzistența ei „trupească" a Dumnezeirii, condiția ei de ființă divină manifestată în istorie. Această distincție însă era împinsă de monarhieni până la afirmarea Fiului ca un simplu om, adică la considerarea lui pur trupească. Folosind categoriile triadologiei ulterioare monarhianismului am putea spune că doctrina lui Praxeas susținea în Dumnezeu o diferență doar „iconomică", nu una

[136] Tertulian, *Adv. Prax., 3*; la G. Bardy, *Monarchianisme*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. X B, col.2196, 2198

[137] Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, Christiania, 1879, p.20, cf. p. 138 sq; la E. Amann, *Marcion*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. X A, col.2027

[138] Eusebiu de Cezareea, *Historia Ecclesiastica, V, xiii, 2*; la E. Amann, *Marcion*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. IX B, col. 2030

[139] G. Bardy, *Monarchianisme*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. X B, col.2199

„teologică”, adică în existența în sine a Dumnezeirii, anterioară creației și manifestării ei în istorie. Iată de ce „compatripasianismul” său voia să sugereze că în Iisus a suferit însăși Dumnezeirea paternă, dar sub formă „filială”, „trupească”, adică distinctă doar temporal.

Monarhianismul hristopashit. Noet al Smyrnei. Noet pare să fi fost pe la anul 200 episcopul Smirnei și astfel succesor al marelui Policarp. Vorbind despre monarhianul Noet din Smirna, Hyppolit, care a scris chiar o carte împotriva acestuia, *Contra Noetum* [140], ne oferă informația că acesta își clădise doctrina sa pe exegeza unor texte biblice, în special veterotestamentare, care-l prezintă pe Yahve însuși ca asumându-și salvarea concretă a unor oameni și mântuirea în general a lui Israel. Aceste texte erau următoarele: „Eu sunt Domnul Dumnezeul tău, Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacov.” (Exod III, 6); „Eu sunt Domnul Dumnezeul tău care te-a scos din țara Egiptului și din casa robiei.” (Exod XX, 2); „Să se știe, de la răsăritul soarelui până la apus, că afară de Mine nu este Dumnezeu; Eu sunt Domnul și nu este altul.” (Isaia XLV, 6); „Vei chema neamuri pe care nu le cunoști și popoare care nu te cunosc vor alerga la tine, pentru Domnul Dumnezeul tău, pentru Sfântul lui Israel.” (LXV, 5); „Acesta este Dumnezeul nostru și nimeni altul nu este asemenea lui.” (Baruh III, 36). Aceste texte nu constituiau o surpriză. Cum amintește și J. Lebreton, încă din vremea Sf. Ignatie se foloseau intens texte ca cel în care regele Iezechia, confruntat cu invazia lui Senaherib, strigă: „Iahve, Dumnezeul lui Israel, cel ce şezi pe heruvimi, tu eşti singurul Dumnezeu peste toate împărățiile pământului ! …Acum, Iahve, Doamne al nostru, *eliberează-ne din mâna lui Senaherib (s.n.),* ca toate împărățiile să ştie că tu eşti singurul Dumnezeu, o, Iahve !” (II Regi XIX, 15-19); sau cel în care Estera, la rândul ei, se roagă în acelaşi fel: „Doamne al nostru, tu eşti singurul nostru Rege ! …*Aminteşte-ți de noi, Doamne…, Rege al regilor şi stăpân al puterilor ! (s.n.)*” (Estera XIV, 3-19); în fine, cel în care Toma, apostolul, strigă uimit: „Domnul și Dumnezeul meu eşti tu!” (Ioan XX, 28). [141]

Problema este însă că Noet folosea și o serie de texte neotestamentare. Or, aceste texte folosite de el sugerau ceva cu totul neobișnuit și abia acest aspect pare să fi atras atenția „preafericitului său prezbiteriu”: atribuind actul salvării patriarhilor biblici și al mântuirii lui Israel Dumnezeului Legii vechi, te-ai fi aşteptat ca el să-l identifice cu Dumnezeu Tatăl și să pretindă apoi, în consecință, că tot acesta este și cel ce s-a întrupat și a murit pe cruce, cum făceau monarhienii timpului, atât de activi în Asia Mică a acelei perioade. Noet însă pare că a pretins că sub chipul Dumnezeului Legii vechi trebuie să-l vedem în realitate pe Dumnezeu Fiul, căci el își argumenta doctrina cu texte ca: „Eu și Tatăl una suntem.” (Ioan X, 30); „…Domne, arată-ne nouă pe Tatăl! …Cel ce m-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl!” (XIV, 8-9); „…Patriarhii, din care a ieșit după trup Hristosul, care este mai presus de toate, Dumnezeu binecuvântat. Amin.” (Romani IX, 5). Analiza atentă a acestor texte arată că Noet îl invoca aici pe Iisus Hristos nu ca om, ci ca Dumnezeu. El va fi susținut astfel că cel ce s-a întrupat și a murit pe cruce a fost Fiul în calitatea sa de Dumnezeu. El continua, desigur, învățătura Sf. Ignatie și, cu siguranță, și a marelui său înaintaș, Policarp, dar într-un sens cu totul diferit, căci atribuia întruparea și suferințele de pe cruce nu naturii umane a Fiului, ci însăși esenței sale divine.

---

[140] ??????????????????????

[141] Texte semnalate în J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité. Des origines au concile de Nicée*, vol. 2, p. 300-301

Deşi foarte dificilă identificarea exactă a doctrinei sale trinitare, cert este că mărturisirea acesteia l-a adus foarte repede în atenția „preafericitului prezbiteriu" care-l înconjura şi cu care a intrat imediat într-un conflict de proporţii. Scandalizată de doctrina episcopului ei, toată suflarea bisericească din Smirna s-a adunat în sinod şi a început deliberarea. Nu se cunoaşte conţinutul dezbaterilor; cert este însă că el a început să protesteze împotriva acuzaţiilor care i se aduceau, spunând: „Ce rău am făcut atunci când am spus că eu slăvesc numai un singur Dumnezeu, τί οὖν κακὸν πεποίηκα ὅτι ἕνα θεὸν δοξάζω ? Pe singurul Dumnezeu (Tatăl) îl ştiu şi pe nici un altul în afara de el, care să se fi născut, să fi suferit şi să fi murit, ἕνα θεὸν ἐπίσταμαι καὶ οὐκ ἄλλον πλὴν αὐτοῦ γεννηθέντα, πεπονθότα, ἀποθανόντα." [142] Cum discuțiile au escaladat, Noet a devenit atât de îndârjit în desfăşurarea controversei încât a început să-i acuze de *diteism* pe toți cei refuzau să-i admită doctrina. [143] După alte lungi discuții şi după o nouă întrunire în timpul căreia Noet şi-a apărat cu îndârjire erezia, sinodul „preafericitului prezbiteriu" l-a condamnat şi l-a alungat din Biserică. A publicat apoi o hotărâre din care Sf. Epifanie reproduce următorul fragment: „Şi noi cinstim un singur Dumnezeu, numai că noi ştim să-l cinstim corect. Şi noi mărturisim un singur Hristos, dar îl mărturisim ştiindu-l un singur Hristos, Fiu al lui Dumnezeu, ca suferind aşa cum a suferit, ca murind aşa cum a murit, ca înviat, ca urcat la ceruri, ca stând de-a dreapta Tatălui, ca venind să judece vii şi morții. Ceea ce ştim, spunem noi, este ceea ce am învățat din Scripturile dumnezeieşti." [144] Alungat din Biserică de către „preafericitului prezbiteriu", Noet pare să fi murit la scurtă vreme fără să i se fi acordat nici măcar privilegiul unei înmormântări creştineşti. Pasiunile dezlănțuite cu această ocazie trebuie să fi fost atât de mari, încât este foarte posibil ca moartea lui Noet, survenită la un atât de scurt timp după incident, să fi avut loc de supărare; şi tot din supărare „preafericitul prezbiteriu" să nu-l fi iertat, refuzându-i înmormântarea creştinească datorată.

Este dificil să definim astăzi cu precizie care să fi fost sensul exact al doctrinei lui Noet care a provocat o reacție atât de vehementă a „preafericitului prezbiteriu". Pe baza câtorva elemente istorice putem face însă speculații cu un grad ridicat de probabilitate. Spre exemplu, expresia sinodalilor: „şi noi cinstim un singur Dumnezeu, numai că noi ştim să-l cinstim corect. Şi noi mărturisim un singur Hristos, dar îl mărturisim ştiindu-l un singur Hristos, Fiu al lui Dumnezeu," dovedeşte că Noet profesa o hristologie în care cel care s-a întrupat şi a murit pe cruce era, într-adevăr, Dumnezeul Legii vechi, dar nu Tatăl, cum susțineau monarhienii alogi, ci Hristos! Sub expresia „eu slăvesc numai un singur Dumnezeu, ἕνα θεὸν δοξάζω" Noet înțelegea, foarte probabil, pe Dumnezeul-Cel-Unul anunțat în Vechiul Testament *ca Hristos* şi coborât în Noul Testament *ca Iisus din Nazaret*. Pentru el Dumnezeu-Cel-Unul trebuie să fi fost Hristos-Cel-Unic, Mântuitorul prin excelență. Aceasta înseamnă că Noet trebuie să fi susținut că Hristos nu apare în această calitate doar după întrupare şi abia în urma crucificării sale, nu capătă aceste atribute abia în timp ca o ființă supusă timpului, ca un simplu om adică, ci el este Hristos anterior întrupării, adică din veşnicie ca Dumnezeu: dovadă atâtea texte veterotestamentare care-l califică pe

---

[142] Epifanie de Salamina , *Haeres., LVII, 1,* 7; la G. Bardy, *Monarchianisme*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. X B, col.2195

[143] Hippolyt, *Contra Noet, 11, 14; PG X, 817, 821*; la G. Bardy, *Monarchianisme*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. X B, col.2196

[144] Epifanie de Salamina, *Haeres., LVII, 1*; la G. Bardy, *Monarchianisme*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. X B, col.2196

Yahve cu titlul de Mântuitor. Noet pare să fi greşit prin faptul că prin expresia „un singur Dumnezeu" el înţelegea, de fapt, „un singur Hristos" şi-i acuza pe cei care nu erau de acord cu el de diteism! Ce putea însemna acest lucru? Însemna că Noet nu-l recunoştea pe Hristos ca Fiul lui Dumnezeu, ca distinct de Dumnezeu Tatăl. Când i se amintea că Hristos, chiar în contextul învăţăturii că cel ce a fost crucificat este, desigur, Dumnezeu deplin, este totuşi Fiul lui Dumnezeu, adică distinct de Dumnezeu Tatăl, Noet considera că o atare distincţie slăbea unitatea în Dumnezeu introducând doi dumnezei: Dumnezeu-Tată alături de Dumnezeu-Hristos. Probabil că el nu folosea pentru Dumnezeul unic al doctrinei sale, adică pentru Dumnezeu-Hristos calificativul de *Fiul al lui Dumnezeu*; Dumnezeu-Hristos era pentru el Dumnezeul-Cel-Unic. Doar aşa ar fi avut sens precizarea: „şi noi mărturisim un singur Hristos, dar îl mărturisim ştiindu-l *un singur Hristos, Fiu al lui Dumnezeu (s.m.)*".

Care va fi putut fi în aceste condiţii teza eretică pe care el o combătea? Desigur, teza diteistă marcionită. Împotriva acestei erezii avea rost afirmaţia sa iniţială: „eu slăvesc numai un singur Dumnezeu, ἕνα θεὸν δοξάζω" cu care el credea că este de acord toată lumea – şi era – dar sub care încerca să strecoare pe neobservate ideea că acest unic Dumnezeu este Hristos, fără nici o altă precizare. În aceste condiţii teza unicităţii Dumnezeului în care credea era secundară. Teza principală era în schimb aceea pentru care a fost condamnat şi depus din treaptă. Cum trebuie să-i înţelegem esenţa ei reală şi mai ales motivaţia? Hippolyt mărturiseşte fără echivoc că ceea ce-l motiva pe Noet şi pe partizanii săi în demersul lor monarhian nu era interesul pentru relaţiile eterne dintre Fiul şi Tatăl, ci dorinţa de a argumenta satisfăcător dumnezeirea celui care s-a întrupat, a suferit şi a murit pe cruce pentru noi oamenii. [145] Trebuie să ne întrebăm însă: împotriva cui a simţit el nevoia să afirme că în Iisus din Nazaret s-a întrupat, a suferit şi a murit pe cruce Dumnezeu-Hristos-Cel-Unic? Cine nega dumnezeirea lui Iisus din evanghelii? Istoricul german R. M. Hübner crede că Noet a vizat gnoza valentiniană. [146] Foarte posibil, deşi aceeaşi doctrină ar fi putut fi afirmată foarte bine şi împotriva marcionismului, care nu este de crezut că va fi dispărut din Asia Mică după plecarea ereziarhului la Roma. Trebuie să remarcăm în acest caz că ceea ce a vizat cu adevărat Noet trebuie să fi fost o doctrină docheţă, o gnoză care nega realitatea întrupării, suferinţelor şi morţii pe cruce a „eonului" Hristos, aşa cum era gnoza pe care o înfierase Ignatie Teoforul. Să fi fost această gnoză diferită de cea marcionită? Oricum va fi fost, cert este că în efortul său apologetic Noet depăşise însă tradiţia hristologică a Bisericii, propunând o doctrină neobişnuită cu consecinţe nebănuite de el în materie trinitară. Pentru aceasta a fost depus de sinodul întrunit pentru a-i judeca învăţătura.

Repudierea brutală şi totală de care a avut parte Noet s-a revărsat după toate probabilităţile şi asupra ucenicilor săi. Hippolyt din Roma, cel care relatează de data aceasta evenimentele, ne informează însă că printre ucenicii lui Noet se afla şi un oarecare Epigon. Forţaţi de împrejurări, toţi aceştia au trebuit să fugă din Smirna şi iată-l pe astfel şi pe Epigon ajungând la Roma sub pontificatul lui Zephyrin (199-217), urmaşul papei Victorin, unde pare să fi întemeiat chiar o şcoală şi unde face un prozelit de mare valoare, pe Cleomene, cel care avea să fie profesorul marelui Sabeliu din Cyrene. Deşi nu ştim ce

---

[145] Hippolyt, *Contra Noet, 1, 9*; la J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Pris 1924, vol.1, p.354, n.2

[146] R. M. Hübner, *Die antivalentinianische Charakter der Theologie des Noet von Smyrna*; în „Logos: Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993 / hrsg. Von Hanns Christof Brennecke… ", Berlin, New York : de Gruyter, 1993

doctrină va fi profesat Epigon la Roma, este de presupus că aceasta nu putea fi alta decât aceea a lui Noet. Ceea ce se ştie însă cu exactitate este că lui Epigon i-a urmat la cârma şcolii noeţienilor din Roma Cleomene. După spusa lui Hippolyt acesta s-a bucurat de un sprijin de-a dreptul entuziast din partea lui Zephyrin. Marcat de aversiune faţă de papa Zephyrin, ca şi faţă de urmaşul acestuia, Calist, Hippolyt spune următoarele „În această vreme Zephyrin îşi imagina că guvernează Biserica. Spirit mărginit, de o avariţie sordidă, *el oferea susţinere financiară tuturor celor care-l căutau, pentru a urma lecţiile lui Cleomene. El însuşi, cu timpul, s-a lăsat câştigat de aceeaşi învăţătură (a lui Cleomene) (s.n.),* la sfatul şi cu concursul lui Calist... Sub Epigon, apoi sub Cleomene, şcoala se întări şi se dezvoltă graţie concursului lui Zephyrin şi al lui Calist, în ciuda constantei noastre opoziţii. Căci în nenumărate rânduri noi le-am ţinut piept, respingându-le concepţiile şi silindu-i, împotriva voinţei lor, să mărturisească adevărul. Într-un prim moment de confuzie, ei cedau adevărului, dar curând după aceea ei se rostogoleau în acelaşi noroi (al învăţăturii lui Cleomene, n.n.)." [147]

Întrebarea crucială a momentului din punct de vedere doctrinar era după cât se pare: *cine a suferit, de fapt, pe cruce?* Şi iată-l pe papa Zephyin făcând în mod neaşteptat următoarea declaraţie sub influenţa lui Cleomene: „Nu cunosc decât un singur Dumnezeu, pe Iisus Hristos, şi în afară de el pe nici un altul care să se fi născut şi să fi suferit. Şi adăuga: nu Tatăl este cel care a murit, ci Fiul, – ceea ce cauza în rândul poporului nesfârşite dispute; ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν, Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γενητὸν καὶ παθήτον. Ποτὲ δὲ λέγων· οὐχ ὁ Πατὴρ ἀπέθανεν, ἀλλὰ ὁ υἱός, οὕτως ἄπαυστον τὴν στάσιν ἐν τῷ λαῷ διετήρησεν." [148] Este demnă de remarcat asemănarea dintre formula doctrinară a lui Zephyrin, ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν, şi aceea a lui Noet, ἕνα θεὸν ἐπίσταμαι. Teologul catolic Dom Capelle, care a observat asemănarea, o consideră de-a dreptul stranie. Or, tocmai din cauza acestei coincidenţe, el neagă faptul că papa Zephyrin ar fi putut mărturisi o asemenea doctrină eretică sau, dacă a mărturisit, totuşi, formula în cauză, trebuie să o fi folosit – crede teologul catolic – într-un cu totul alt sens decât acela care i-l atribuie duşmanul său personal, Hippolyt. „Pare evident că Zephyrin n-a pronunţat fraza în felul în care i se atribuie. Nu că Hippolyt ar fi mincit. Papa a trebuit să formuleze însă o declaraţie în care să blameze excesele teologiei lui οἰκονομία, pentru a respinge termenul ἕτερος θεός. Hippolyt, care identifica dreapta credinţă cu propriul lui sistem, a conchis că Zephyrin ar fi vorbit ca un modalist, ca un ucenic al lui Noet. Este, probabil, exact ceea ce a voit atunci când a pus în gura papei formula însăşi a ereziarhului. Dacă Hippolyt nu ştia cu adevărat ce termeni va fi folosit Zephyrin, procedeul lui nu este calomnios. Este cu certitudine o impolitețe din partea lui, dar acest pamfletar nu privea lucrurile cu atâta vigilenţă." [149]

Consideraţiile teologului catolic sunt de-a dreptul forţate, fiind influenţate, de fapt, de considerente dogmatice; teolog conservator, Dom Cappele apără infailibilitatea papală în general, în defavoarea acurateţei istorice. Teza pe care Hyppolit o atribuie lui Zephyrin este atât de surprinzătoare, încât tocmai acest aspect îi dovedeşte autenticitatea indiscutabilă.

---

[147] Hippolyt, *Filosofumena, IX, vii*; la G. Bardy, *Monarchianisme*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. X B, col. 2200

[148] Hippolyt, *Filosofumena, IX, xi*; la J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'Antiquité chrétienne. I La Théologie anténicéenne*, Librairie Victor Lecoffre, Paris, 1924, vol. 1, p.358, n.1

[149] G. Bardy, *Monarchianisme*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. X B, col. 2201

Trebuie să recunoaştem însă că Hippolyt, chiar dacă nu este confuz în această problemă, oferă o informaţie mult prea sumară pentru ca noi astăzi să putem înţelege semnificaţia exactă a doctrinei lui Zephyrin. Ca şi în cazul lui Noet putem, totuşi, specula pe baza informaţiilor din textul de mai sus. Este mai presus de orice dubiu că papa a pronunţat fraza: „nu cunosc decât un singur Dumnezeu, pe Iisus Hristos, şi în afară de el pe nici un altul care să se fi născut şi să fi suferit, ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν, Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γενητὸν καὶ παθήτον". Ea se încadrează exact în profilul noeţian al învăţăturii pe care el a putut-o primi în şcoala lui Epigon şi Cleomene, căci nu susţine altceva decât ceea ce susţinuse Noet însuşi la Smirna: anume că cel ce s-a născut şi a suferit pe cruce a fost Dumnezeu-Hristos, cel care s-a manifestat ca atare, ca Hristos, ca Mântuitor al lui Israel încă din Vechiul Testament. Dumnezeu-Hristos este unicul Dumnezeu în afară de care nu mai există nici un alt Dumnezeu. Singurul amânunt pe care-l adăuga papa Zephyrin era, după cum afirmă textul, precizarea că acest Dumnezeu-Unic-Hristos este *Fiul*! Marcat de disputa cu monarhienii pe care-i moştenise de la înaintaşul său Victorin, dar şi de lipsa de subtilitate a spiritului latin din acea vreme, papa Zephyrin nu observa că precizarea: „nu Tatăl este cel care a murit, ci Fiul, οὐχ ὁ Πατὴρ ἀπέθανεν, ἀλλὰ ὁ υἱός" anula teza iniţială a unicităţii lui Dumnezeu înţeles ca Hristos: căci dacă Dumnezeu-Hristos este Fiu, atunci el trebuie să aibă şi un Tată.

Care să fi fost, de data aceasta, motivaţia papei Zephyrin? Din datele istorice de care dispunem ştim că Biserica Romei se confrunta încă violent cu marcionismul diteist, astfel încât este de înţeles afirmaţia proclamată de papă că „el nu cunoaşte decât un singur Dumnezeu". În fond, el opunea diteismului marcionit o doctrină monarhiană a unităţii lui Dumnezeu. Monarhianismul profesat de el era însă în mod evident diferit de acela al predecesorului său, Victorin. Zephyrin înlocuia prin declaraţiile sale monarhianismul patripasian al lui Praxeas cu acela hristopashit al lui Noet, Epigon şi Cleomene. Ca şi predecesorul său el simţea nevoia nu doar să afirme unitatea Dumnezeirii în faţa diteismului gnozei lui Marcion, cât mai ales realitatea suferinţelor şi a morţii pe cruce a lui Dumnezeu-Hristos. Împotriva cui? Desigur, a lui Marcion care era dochet la modul radical. Disputele provocate de concepţia noeţiană a papei Zephyrin au creat nevoia imperioasă a unei concepţii de sinteză, care să împace cele două „monarhianisme", cel patripasian adus de Praxeas la Roma sub papa Victor şi cel hristopashit adus în acelaşi oraş de ucenicii lui Noet. Sarcina de a opera conceptual această împăcare îi va reveni marelui Sabeliu de Cyrene. Cu Sabeliu, dar mai ales cu Tertulian, începe istoria propriuzisă a triadologiei latine anteniceene. Doctrina celor doi nu poate fi însă înţeleasă cum se cuvine doar în siajul confruntării dintre marcioniţi şi monarhieni. Doctrina lor nu este o simplă diadologie – cum ar trebui să numim marcionismul şi monarhianismul, din moment ce se ocupă numai de relaţia dintre Dumnezeu şi om, dintre condiţia divină a Tatălui şi cea umană a lui Iisus. Doctrina celor doi va include şi spinoasa problemă a Sfântului Duh, astfel că abia cu Sabeliu de Cyrene, dar mai ales cu Tertulian se poate vorbi de o triadologie propriu-zisă în spaţiul gândirii creştine latine.

Problema Duhului Sfânt. Istoria a înregistrat patripasianismul lui Praxeas ca pe o puternică reacţie împotriva gnozei marcionite, diteiste. Dar aceeaşi istorie, respectiv Tertulian, l-a înregistrat pe Praxeas şi ca un antimontanist ireductibil. Aceasta pare să fie impresia care i-a lăsat-o marelui apologet latin din celebrul text: „El (Praxeas) este primul care, venind din Asia, a introdus în pământul romanilor acest fel de perversitate, *nam iste*

primus ex asia hoc genus perversitatis intulit romanae humo… Praxeas a procurat astfel Romei aceste două mărfuri ale diavolului: a expulzat profeția şi-n locul ei a introdus erezia, pe Paraclet l-a alungat şi pe Tatăl l-a crucificat, *ita duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit: prophetia expulit et haeresum intulit, Paracletum fugavit et Patrem crucifixit.*" [150] Dacă sensul antimarcionit al monarhianismului său este cât se poate de evident din textele citate şi din combaterea pe care i-a consacrat-o Tertulian însuşi, ne întrebăm care va fi fost sensul antimontanismului său. Din nefericire Tertulian nu pare să fi consemnat ceva limpede în această direcţie şi este foarte posibil ca, absorbit de disputa sa cu Marcion, Praxeas însuşi să nu fi lăsat nimic scris în această direcţie. De altfel, confruntarea sa cu montanismul, în afara celei din Asia Mică, nu pare să fi fost importantă atâta vreme cât a stat la Roma. Montanismul a fost mai activ în Galia şi-n Africa de Nord, în special în Cartagina lui Tertulian. Este însă posibil ca el să fi venit la Cartagina deja foarte bătrân şi să nu mai fi avut energia necesară unei combateri a monatanismului la nivelul celei consacrate marcionismului. La vremea când Tertulian scrie împotriva lui Praxeas nu pare să mai fi trăit altfel decât prin ucenicii săi monarhieni foarte activi. De altfel mişcarea montanistă era cu cel puţin 30 de ani mai tânără decât cea marcionită, astfel încât Praxeas nici nu va fi avut timpul să-i consacre prea mult din energia sa.

Care va fi putut să fie, totuşi, sensul antimontanismului său atestat în mod clar de Tertulian? Există o frază ce pare a clarifica sensul antimontanismului lui Praxeas. Tertulian spune către sfârşitul lucrării sale: „Trebuie, spune el, să îngăduim un loc aparte şi cercetării (acestei doctrine eretice), ca să nu pară că fiecare pervertire (a adevărului) este condamnată necercetată, ci prescrisă, mai ales în cazul acestei erezii, care consideră că deţine adevărul nealterat. *Pentru că, afirmă ea, într-un singur Dumnezeu nu se poate crede altfel decât spunând că şi Tatăl, şi Fiul, şi Duhul Sfânt sunt Unul şi Acelaşi, (dum unicum deum non alias putat credendum quam si ipsum eundemque et patrem et filium et spiritum sanctum dicat).*" [151] Această simplă frază lămureşte suficient sensul în care Preaxeas şi ucenicii săi au putut concepe relaţia Duhului Sfânt cu Tatăl. Poate că într-o primă fază, cea patripasiană, în care Tatăl era singurul personaj despre care vorbeau şi căruia îi atribuiau toate actele istoriei mântuirii din ambele testamente, Tatălui îi va fi fost atribuit şi evenimentul Cincizecimii, ca şi toate cele ulterioare legate de funcţionarea Bisericii. Fraza citată sugerează însă o fază ulterioară în care monarhienii vor fi admis o ipostază a Duhului Sfânt, aşa cum admiseseră în final şi o ipostază a Fiului, distinctă de aceea a Tatălui. Dar aşa cum găsiseră o cale să anuleze distincţia reală dintre Tatăl şi Fiul spunând că Tatăl este *duhul, spiritul,* în timp ce

[150] Pseudo-Tertulian, *Adversus Praxean, 1*; la G. Bardy, *Monarchianisme*; în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. X B, col. 2197. Istoricul catolic G. Bardy nu este de acord cu acuzaţia lui Tertulian potrivit căreia papa Victor ar fi pactizat cu erezia lui Praxeas „Această acuzaţie, scrie el, este nejustificată. Puţinele documente care ne vorbesc despre el ni-l înfăţişează pe Victor ca pe un papă foarte energic, foarte hotărât în a-şi impune autoritatea sa şi foarte atent la apărarea credinţei. Ştim astfel că, în jurul anului 192 sau mai degrabă după această dată, el l-a excomunicat în mod solemn pe Teodot de Bizanţ." (col. 2197). Argumentul excomunicării lui Teodot este lipsit însă de valoare, deoarece adoptianul în cauză înţelegea condiţia lui Iisus Hristos în contradicţie totală cu doctrina lui Praxeas: dacă pentru acesta Iisus nu era decât Tatăl însuşi deghizat în formă umană, pentru adopţian acelaşi Iisus nu era decât un simplu om. El încălca astfel teza patripasiană fundamentală a prezenţei deplinătăţii dumnezeirii Tatălui în Iisus Hristos şi era firesc să fie condamnat de patripasieni şi odată cu ei şi de papa Victor care lupta din greu împotriva diteismului marcionit, adică a negării coborârii reale a lui Dumnezeu în istorie, în timp.

[151] Tertulian, *Adversus Praxean II, 2,1*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, traducere de Dionisie Pîrvuloiu, editura Plirom, Iaşi, 207, p. 457-459

Fiul este *carnea, corpul,* tot astfel trebuie să fi găsit o cale și pentru anula distincția reală a Duhului de Tatăl. Nu știm cum anume au putut ei gândi o metamorfoză a Tatălui sub chipul Duhului, a treia persoană a Treimii. Poate că vor fi înțeles perioada Bisericii ca o perioadă a unei „corporalizări" și mai mari, pe urmele primei „corporalizări" a Spiritului Tatălui, care a fost cea operată în Iisus Hristos. Poate că sub masca Duhului Sfânt monarhienii vor fi înțeles „trupul" colectiv al Bisericii considerat în acest context ideatic ca fiind mai amplu, mai concreat decât „trupul" individual al lui Hristos.

Cert este însă că doctrina monarhiană înregistrată de Tertulian finaliza în concluzia că nu se poate păstra credința în monarhia divină decât dacă se anulează distincția reală dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt: *„într-un singur Dumnezeu nu se poate crede altfel decât spunând că și Tatăl, și Fiul, și Duhul Sfânt sunt Unul și Același, (non alias putat credendum quam si ipsum eundemque et patrem et filium et spiritum sanctum dicat)*"! Rațiunea acestei reduceri a oricărei diferențe dintre Tatăl, Fiul și Sfântul Duh o constituia lupta monarhienilor împotriva diteismului marcionit agravat de politeismul valentinian. Că aceasta a fost adevărata referință în funcție de care s-a constituit doctrina monarhiană o spune Tertulian care atesta teama permanentă a lui Praxeas de a nu compromite „monarhia": „Trebuie să înțelegi însă nimicirea monarhiei, doar dacă îi este adăugată o stăpânire străină propriei condiții și stări, **așa cum este introdus un alt dumnezeu opus creatorului, după Marcion, ori mai mulți după Valentin și Prodicos**. Abia atunci are loc distrugerea monarhiei, când este nimicit Creatorul. *Euersio enim monarchiae illa est tibi intellegenda cum alia dominatio suae condicionis et proprii status ac per hoc aemula superducitur, **cum alius deus infertur aduersus creatorem cum Marcione, cum plures secundum Valentinos et Prodicos**: tunc in monarchiae euersionem cum in creatoris destructionem.*" [152] Textul nu lasă însă să se vadă vreo reacție directă a monarhienilor împotriva montanismului. Chiar în forma extinsă și la persoana Duhului monarhianismul nu pare să fi avut ca referință altă erezie decât cea a lui Valentin, cum sugerează Tertulian. De altfel, este greu de crezut că Tertulian însuși ar fi tolerat aserțiuni antimontaniste la Praxeas ori la alți monarhieni fără să le fi taxat cu aciditatea-i binecunoscută, cu atât mai mult cu cât, atunci când scrie împotriva lor, el era deja montanist.

Ceea ce trebuie reținut aici ca relevant pentru problematica celei de a treia persoane a Sfintei Treimi este doar faptul că Praxeas respingea montanismul, considerându-l o amenințare la adresa monarhiei. Este de presupus că, venind din Asia la Roma cu această atitudine, antimontanismul său era motivat de structura metafizică internă a acestei mari erezii. Așa cum marcionismul promova pentru Noul Testament și pentru creștinism un alt Dumnezeu în raport cu Dumnezeul Vechiului Testament, tot astfel și montanismul: afirmând inaugurarea unei noi iconomii, adică a unei noi etape în istoria mântuirii, această mare erezie sugera implicit și superioritatea noii „revelații" sau „profeții"; și aceasta nu doar în raport cu cea a Vechiului Testament, cum militau adepții lui Marcion, ci chiar în raport cu cea a Noului Testament. La Roma spiritele nu erau însă atât de bine informate ca în Asia. Este foarte posibil astfel ca minții latine să fi privit montanismul ca pe o nouă gnoză, ca o amenințare sporită la adresa monarhiei divine. Textul lui Tertulian, citat mai sus și pe care el

[152] Tertulian, *Adversus Praxean III, 1-2, 6*; în Tertulian, *Tratate dogmatice și apologetice*, ediție bilingvă, traducere de Dionisie Pîrvuloiu, editura Plirom, Iași, 207, p. 459, 461-463

îl scrie ca montanist, sugerează clar că mulţi asimilau montanismul cu valentinismul din acest punct de vedere. Postulând mai mulţi eoni între Dumnezeul suprem şi lumea noastră materială decât o făcea marcionismul, Valentin ameninţa şi mai mult concepţia monarhienilor prin introducerea acestei pluralităţi de fiinţe tot mai străine de originea lor iniţială. Este motivul fundamental pentru care Tertulian, devenit montanist, încearcă să apere montanismul său distanţându-l net de valentinism. Iată de ce problema iniţierii discuţiilor despre cea de a treia persoană treimică în câmpul gândirii teologice latine trebuie privită din acest unghi de vedere foarte special: provocată de montanism şi receptată de monarhieni prin prisma pericolului valentinian, pnevmatologia latină se va dezvolta fundamental numai prin prisma eforturilor de a apăra consubstanţialitatea, apartenenţa la monarhie, a Sfântului Duh. Este ceea ce se poate vedea, spre exemplu, la Tertulian, părintele gândirii trinitare latine. Efortul său de a combate monarhianismul lui Praxeas se va desfăşura în realitate în direcţia unei combateri acerbe a gnozei valentiniene percepute însă prin prisma structurii antitetice a marcionismului.

CAPITOLUL AL DOILEA

GNOZA SINTETICĂ ALEXANDRINĂ. SABELIANISMUL

INTRODUCERE

Generalităţi. La mijlocul secolului al II-lea Biserica Romei era tulburată, aşadar, puternic de marea provocare marcionită. Răspunsul papilor la această provocare, în special cel al papei Victor, a fost cel monarhian, de import, aşa cum le venise el formulat din Asia prin personaje de mare forţă intelectuală, teologică, cum fuseseră Praxeas. Foarte curând însă în spaţiul reflecţiei teologice a vremii apare o nouă provocare doctrinară: gnosticul Valentin. Deşi în structura sa metafizică adâncă nu mai sugera o raportare antitetică a lumii celeste faţă de lumea pământească, materială, ci conţinea, dimpotrivă, premizele unei sinteze, gnoza valentiniană venea în siajul inevitabil al marcionismului. Aşa cum avea să arate şi Tertulian, noua doctrină va fi perceput iniţial în mediile creştine ca o ameninţare suplimentară la adresa monarhiei, a unităţii divine, faţă de aceea pe care o reprezenta deja gnoza marcionită. Pentru mulţi din gânditorii creştini ai vremii noua gnoză nu putea fi privită altfel decât ca o tentativă de a introduce o disoluţie şi mai accentuată în Dumnezeu. O dovedesc în acest sens toate referirile pe care Tertulian le face în *Adversus Praxean* la doctrina metafizică a lui Valentin, în special cu privire la conceptul său fundamental de „emanaţie”, προβολή. Un nou val de greci, veniţi tot din Asia Mică, vor schimba însă această percepţie eronată a gnozei valentiniene, determinând Biserica Romană să ofere un răspuns cu totul diferit în raport cu cel pe care-l formulase împotriva marcionismului. Motivul a fost acela că noua gnoză ridica o problemă de natură cu totul diferită faţă de marcionism. După provocarea reprezentată de *antiteza siro-samarineană* gândirea teologică creştină s-a văzut confruntată de data aceasta cu o nouă provocare: anume cu *sinteza alexandrină*. Alexandria devenise încă din secolul I al doilea oraş ca mărime al lumii

romane, după Roma însăşi, şi, în acelaşi timp, expresia cea mai înaltă a elenismului. La încrucişarea unor mari drumuri comerciale, acest mare oraş al Egiptului ajunsese un mediu extrem de bogat în ceea ce priveşte diversitatea culturilor şi a ideilor filozofice. O confruntare a gândirii creştine cu acest mediu sincretist era, mai devreme sau mai târziu, inevitabilă.

Gnoza lui Marcu. Căsătoriile mistice.

„Pare că un demon îl asistă, care-l face să pară că profetizează şi care face ca şi femeile, pe care el le consideră demne, să profetizeze. Căci mai ales femeile îl preocupă şi, dintre acestea, cele mai elegante şi mai bogate, acelea ale căror rochii au franjuri de purpură. Dacă vrea s-o atragă pe vreuna dintre ele, îi spune: <*Vreau să-ţi dăruiesc o parte din Harul meu, pentru ca Tatăl tuturor lucrurilor să vadă pururi faţa îngerului tău. Locaşul măreţiei este în noi: trebuie să locuim în Cel Unu (oportet nos in Unum convenire). Primeşte mai întâi de la mine şi prin mine Harul. Pregăteşte-te asemenea unei soţii care-şi aşteaptă soţul, ca să fii ceea ce eu sunt iar eu să fiu ceea ce tu eşti. Acceptă în camera ta nupţială sămânţa Luminii (Constitue in thalamo tuo semen luminis). Primeşte-ţi de la mine Soţul, fă-i loc în tine şi găseşte-ţi locul în el. Iată că Harul a coborât asupra ta: deschide gura şi profeţeşte.*> Femeia îi răspunde atunci: <*Eu n-am profeţit niciodată şi nu ştiu să profeţesc.*> El însă, făcând noi invocaţii destinate să stupefieze victima, îi spune: <*Deschide gura şi spune orice: tu vei profeţi*.> Orbită prosteşte de orgoliu datorită acestor cuvinte şi entuziasmată de ideea că va profeţi, ea-şi ascultă mai mult inima decât raţiunea şi se hazardează să profereze tot ce-i vine-n minte, prosteşte şi cu îndrăzneţ, înflăcărată de un spirit van. …Începând din acest moment femeia se crede profetească. Ea îi mulţumeşte lui Marcu pentru că i-a împărtăşit Harul. Ea nu va întârzia să-l răsplătească, nu dându-i doar bunuri – iată originea atâtor bogăţii strânse de acest om – ci oferindu-i şi trupul, doritoare să fie cu el una întru totul, ca să coboare împreună cu el în <*Unul*>(uti cum eo descendat in unum). (…)Acest Marcu foloseşte, de asemenea, tot felul de filtre şi alte înşelătorii, dacă nu cu toate femeile, cel puţin cu unele dintre ele, pentru a le putea dezonora trupul. Ele însele, odată revenite în sânul Bisericii lui Dumnezeu, au mărturisit că au fost pângărite şi trupeşte şi că au simţit o violentă pasiune pentru el. Un diacon, unul dintre ai noştri din Asia, pentru a-l fi primit în casa sa, căzu în următoarea nenorocire: femeia sa, care era foarte frumoasă, fu coruptă şi în suflet dar şi în trup de către acest magician şi îl urmă mult timp; convertită cu mare greutate de către fraţi, ea îşi petrecu tot restul vieţii în penitenţă, plângând şi lamentându-se pentru coruperea pe care a suferit-o din partea acestui magician.” [153]

Tertulian: „Pentru a onora căsătoriile celeste (ale eonilor), ei sunt obligaţi să mediteze şi să celebreze în permanenţă ritul sacramental al unirii cu un <consort>, adică cu o femeie; de altfel (spun ei), cine a trăit în această lume fără să fi iubit o femeie şi fără să se fi unit cu ea, este, în ochii lor, un degenerat şi un bastard al adevărului.” [154]

2.1.1. FILON DIN ALEXANDRIA

[153] Irineu de Lyon, *Adversus haereses **13**, 3,5*; în *Sources chrétiennes*, vol. 264, p.195-197, 201
[154] Tertulian, *Adversus valentinianos, XXX, 3*; în *Sources chrétiennes*, vol. 280, p.143

Dumnezeu, ființa supremă, este plasat de Filon în vârful ierarhiei ființelor, reprezentând existența în accepțiunea cea mai generală, cea mai indeterminată a acestui concept. Dumnezeul lui Filon se află mai presus de orice distincție, de orice nume, mai presus chiar de înțelegere. El este o existență *fără calități*, ἄποιος. „Dumnezeu nu este asemenea omului; el nu este nici măcar asemenea cerului, nici asemenea cosmosului, căci toate aceste lucruri sunt forme determinate şi sensibile. Dimpotrivă, Dumnezeu nu este nici măcar comprehensibil de către spirit, afară de simplul fapt că există. Căci ceea ce putem noi înțelege despre el este că există, iar în afara acestui lucru nimic altceva." [155] „Printre oameni, unii sunt prietenii sufletului, alții prietenii trupului; cei dintâi, putându-se amesteca cu naturile inteligibile şi incorporale, nu compară existența (lui Dumnezeu) cu nici una din lucrurile create – căci este unul din elementele fericirii şi beatitudinii sale suverane faptul că existența sa este concepută ca una şi fără o marcă distinctivă –, ci o despoaie de toate calitățile şi şi-o reprezintă numai ca existență (pură), fără să-i dea o formă anume." [156] „Tot ce poate face rațiunea umană este să ajungă la cunoaşterea faptului că există o cauză a universului; a vrea să treacă dincolo (de această barieră) şi să-i cunoască natura şi calitățile, ar fi o prostie extremă." [157] Istoricul german al filozofiei greceşti, E. Zeller, explică termenul ἄποιος în sensul de *nedeterminat*. Dumnezeul lui Filon este în întregime o ființă indeterminată în sensul că el îi refuză mai întâi orice limitare în spațiu sau în timp, orice formă sensibilă, orice figură; trecând mai departe, el spune că Dumnezeu este mai fericit decât fericirea însăşi, mai bun decât virtutea însăşi, mai unitar decât unitatea însăşi; ce s-ar mai putea spune altceva mai mult decât că el este complet lipsit de orice calitate determinantă ? Mai mult, din moment ce un nume exprimă în mod necesar o calitate sau un atribut, Filon conclude cu totul corect că Dumnezeu este imposibil de numit, este mai presus de orice nume. Or, din moment ce este fără calități şi fără nume, El este pentru noi cu totul necunoscut. Tot ce putem noi cunoaşte este doar faptul că există. [158]

J. Lebreton explică şi mai clar semnificația lui ἄποιος ca adevăratul statut al ființei lui Dumnezeu: „Pentru Filon, ca şi pentru stoici, cuvântul *calitate,*ποιότης are o valoare tehnică foarte precisă. Toate ființele pe care le vedem sunt compuse din două principii: din *substanță* şi din *calitate*; *substanța* fiind concepută ca elementul pasiv şi determinabil, *calitatea* ca elementul activ şi determinant. Calitatea este deci ceea ce-l constituie pe fiecare dintre noi în specia sa şi ceea ce, în cadrul aceleiaşi specii, îl distinge de alți indivizi: este principiul determinării specifice şi principiul individuației. Pentru cine înțelege în acest sens cuvântul *calitate* este evident că Dumnezeu este fără *calitate*, ἄποιος, şi asta pentru cel puțin două motive: Dumnezeu este infinit simplu şi, în consecință, nu este susceptibil de o asemenea compoziție care ar presupune în El o distincție între substanță şi calitate. Dumnezeu nu face parte absolut de loc dintr-un gen anume sau dintr-o specie, căci El este transcendent oricărui gen şi oricărei specii; nu se va putea deci găsi în El nici o determinare specifică şi individuantă, care L-ar clasa într-o specie anume şi L-ar distinge de alți indivizi

[155] Filon din Alexandria, *Quod deus sint immut., 62*; la J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, ed. G. Beauchesne, Paris, 1927, vol. 1, p. 192, n. 2

[156] Filon din Alexandria, *ibid., 55*; la J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 192, n. 3

[157] Filon din Alexandria, *De poster. Caini, 169*; la J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 192, n. 1

[158] După J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 193, n. 1

împreună cu care ar face parte din aceasta. În limbajul acestei şcoli, a spune că Dumnezeu este fără nici o calitate însemnă a zice că, din cauza transcendenței Sale, El nu poate fi cuprins de către noi în vreuna din categoriile logice în care încadrăm lucrurile, ci că El le depăşeşte pe toate; înseamnă a spune că El este, într-adevăr, cu totul indeterminat." [159]

Aceasta nu înseamnă însă că Dumnezeu este o realitate vidă sau vagă, lipsită de esență. Înseamnă că existența sa este cu totul nelimitată, neîngrădită de nici o calitate. Dumnezeu este existența nemărginită, ba chiar existența prin excelență, singurul existentă în accepțiunea cea mai înaltă a acestui concept. Filon ține să precizeze că: „El este plin de El însuşi, îşi este suficient Sie însuşi; tot restul este lipsit de substanță, pustiu, vid. Dumnezeu îl umple şi-l înconjoară, fără ca El să fie cuprins de ceva, fiind El însuşi unul şi totul, ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν ἀθτὸς ὤν." [160] Esența divină nu este, aşadar, una negativă, echivalentă neantului absolut, ci una eminamente pozitivă. Existența lui Dumnezeu este pentru Filon de aşa natură încât nici nu poate fi concepută o alta mai plină, mai evidentă. Este existența în sensul parmenidian deplin: existența pur şi simplu, pură de orice determinare, adică de orice limitare. Urmând lui Platon, Filon mai spune: „Dumnezeu este vârful, termenul (final) şi deplinătatea perfecțiunii, neprimindu-şi această perfecțiune de la vreo altă ființă, ci răspândind asupra tuturor binele propriu al acestui izvor al frumuseții care este El însuşi. Căci tot ce este frumos în lume nu ar fi devenit astfel dacă n-ar fi fost alcătuit aşa după chipul arhetipului care este cu adevărat frumos şi fără principiu, fericit şi incoruptibil." [161] „Căci nimic nu este frumos decât ceea ce vine de la Dumnezeu şi este divin" [162]

O asemenea transcendență Îl înalță însă atât de sus încât Îl sustrage oricărei contingențe cu lumea finită. Nu numai că El nu poate fi cunoscut de nici una din ființele finite, dar nici una nu poate fi cauzată de El, căci Dumnezeu se sustrage nu numai actului cunoaşterii, ci şi oricărei acțiuni, deci şi creației. În măreția Sa absolută El este mai presus de orice implicare în structurarea lumii create. Incompatibilitatea dintre un asemenea Dumnezeu, pierdut cu totul în transcendența şi măreția Sa absolută, şi o lume materială haotică, rea şi mizerabilă, cum este lumea noastră creată, era totală. În aceste condiții preocuparea majoră a lui Filon, ca şi a majorității contemporanilor săi seduşi de platonism, a devenit aceea de a găsi o modalitate de a pune aceşti doi termeni reciproc contradictorii într-o legătură care să nu afecteze în nici un fel nici transcendența divină, dar nici imperfecțiunea esențială a lumii materiale. Soluția sa a fost apelul la ființele intermediare, puterile divine emanate din Dumnezeu însuşi, în fruntea cărora el aşază Logosul. „Tatăl, care le-a născut pe toate, a dat logosului acest însemnat privilegiu de a fi *mijlocitor*, μεθόριος între creație şi Creator, de al e separa pe una de Celălalt. Căci el este pe lângă tot ce este incoruptibil suplinitorul naturii muritoare, gata în orice clipă de a pieri; în acelaşi timp el este pe lângă toate cele create ambasadorul Regelui. El se bucură de acest privilegiu şi exaltă spunând: *Mă aflu între voi şi Domnul (Numerii XVI, 48).* Într-adevăr, nefiind nici *fără principiu*, ἀγένητος ca Dumnezeu, nici *creat*,γενιτός ca voi, ci la mijloc între aceste două extreme, eu sunt pentru

---

[159] J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 194

[160] Filon din Alexandria, *Leg. Alleg., I, 44*; la J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 195, n. 3

[161] Filon din Alexandria, *De Cherub., 86*; la J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 196, n. 1

[162] Filon din Alexandria, *De sacrif. Abel, 63*; la J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 196, n. 2

amândouă ca un ostatic; creatorului îi dar asigurarea că rasa întreagă nu va dispărea, nici nu se va distruge bulversând ordinea lumii; creaturii îi ofer speranța că Dumnezeu cel milostiv nu va neglija niciodată opera sa.” [163]

Acest rol de mediere între Dumnezeu şi lume este încredințat de Filon unei serii de puteri subordonate care emană toate din primul principiu. Iată scara existenței în formularea marelui alexandrin: „La nivelul cel mai înalt se află Dumnezeu; la al doilea nivel, Logosul; la al treilea, puterile creatoare; la al patrulea, puterea regală; la al cincilea, sub cea creatoare, puterea binefăcătoare; la al şaselea, sub puterea regală, puterea pedepsitoare; în fine la al şaptelea, lumea compusă din idei.” [164] Primul dintre aceste puteri intermediare este, aşadar, Logosul. Oricum, Filon reduce mult numărul ființelor intermediare prin comparație cu numărul la care apelau alți contemporani ai săi şi din care s-au inspirat mai târziu gnostici ca Valentin, ori alții. Este de luat în seamă însă faptul că rolul lui de mediator al Logosului ca prima dintre puterile intermediare nu se rezumă doar la acela al unui schimb de mesaje între Dumnezeu şi lume, ci el este însuşi instrumentul prin care Dumnezeu a creat lumea. Logosul nu este mediator doar pe linia cunoaşterii, ci şi al acțiunii de clădire a lumii, deci rol cosmologic. „Pentru producerea unei ființe oarecare trebuie să concure o mulțime de principii: cauza propriu-zisă, materia, instrumentul, scopul. Dacă cineva ar întreba ce trebuie pentru construcția unei case sau a unei cetăți, i s-ar răspunde: este nevoie de un muncitor, de pietre, de lemn, de instrumente… Dacă trecem de la construcția acestor lucruri particulare la aceea a marii case, a marii cetăți care este lumea, vom găsi că muncitorul este Dumnezeu, care a făcut-o, materia sunt cele patru elemente din care e compusă, *instrumentul este Logosul divin prin intermediul căreia a fost construită*, iar scopul este bunătatea Demiurgului.” [165] Cum spune şi J. Lebreton, „între Dumnezeul cel infinit perfect şi lumea cea atât de mizerabilă Logosul este intermediarul care permite un schimb de gândire şi de acțiune.” [166]

Acelaşi comentator mai adaugă: „Doctrina Logosului nu este decât o aplicație particulară a teoriei ființelor intermediare, care se află în întregime schițată în cadrul teoriei puterilor (care emană din primul principiu.). Trebuie să recunoaştem că, dintre toate ființele intermediare, Logosul este cea mai importantă şi cea mia interesantă de studiat: el joacă primul rol în filozofia lui Filon şi a exercitat influența cea mai mare asupra teologiei creştine. (…)Studiul pe care tocmai l-am întreprins asupra lui Dumnezeu şi a puterilor (emanate din El) ne-a permis să aflăm deja ce este Logosul lui Filon: el este mai întâi de toate un intermediar care permite lui Dumnezeu să acționeze asupra lumii, iar lumii să urce către Dumnezeu. Influențe multiple, evreieşti şi elenice, au antrenat rând pe rând inteligența mobilă a lui Filon; textele Bibliei i-au sugerat o serie de aplicații ingenioase şi diverse; dacă vrem să discernem printre toate aceste speculații filozofice şi exegetice care este gândirea autentică a lui Filon, trebuie să ne orientăm fără încetare spre această problemă religioasă

[163] Filon din Alexandria, *Quis rer. divin. her., 205-206*; la J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 213, 236

[164] Filon din Alexandria, *In Exod., II, 68*; la J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 198-199, n. 1,

[165] Filon din Alexandria, *De Cherubin, 125-127*; la J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 213

[166] J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 213

care îl preocupă mai înainte de toate: *cum pot ajunge creaturile la Dumnezeu ? cum poate Dumnezeu acționa asupra lor ?*" [167]

Pentru a face şi mai inteligibil acest rol de mediator al Logosului între Dumnezeu şi lume, Filon îl compară cu rolul de mediator al marelui preot evreu. „Acest mare preot, atunci când este amestecat cu ceilalți, este lipsit de importanță; dar când este singur, el valorează enorm. El îşi este sie însuşi tribunal, sie însuşi senat, sie însuşi popor, mulțime multă, sie însuşi un întreg gen uman sau, mai degrabă, dacă e să spun adevărul, o natură de mijloc între Dumnezeu şi om, inferior lui Dumnezeu, superior oricărui om. *Căci, scris este: când marele preot va intra în Sfânta Sfintelor, el nu va mai fi om.* Ce va fi el atunci, dacă el nu mai este om ? Va fi deci Dumnezeu ? Eu n-aş vrea să spun aceasta – deşi acest nume marele profet Moise l-a căpătat pe când era încă în Egipt, unde a fost numit dumnezeul lui faraon -, dar el nu va fi nici om, ci va atinge (unind, n.n.) aceşti doi termeni la extremitățile lor, vârful unuia (al termenului uman, n.n.) cu baza Celuilalt (al termenului divin, n.n.)." [168] Cum foarte bine remarcă J. Lebreton, Philon nu are scrupule în a modifica textul biblic atunci când este vorba de a trage din el o învățătură filozofică. În locul textului din *Levitic XVI, 17* unde se spune: *Când marele preot intră în tabernacol, nici un om să nu fie acolo,* πᾶς ἄνθτοπος οὐκ ἔσται, Philon va scrie *Când marele preot intră în tabernacol, om să nu mai fie acolo,* ἄνθτοπος οὐκ ἔσται. Este ceea ce va face şi Origen mai târziu când, interpretând acelaşi text, va prelua exegeza lui Philon spunând: „Şi când marele preot va intra în interiorul perdelelor cortului mărturiei, el, spune Scriptura, nu va mai fi om. În ce fel nu va mai fi el om ? Eu înțeleg aceasta întrucât, cel care-L poate urma pe Hristos şi pătrunde împreună cu El în interiorul cortului şi urca în cele mai de sus ale cerurilor, deja nu va mai fi om." [169]

Continuând să precizeze natura mediatoare a Logosului, Filon mai spune: „Legea vrea ca el să fie de o natură mai mult decât umană, mai aproape de cea divină, sau, pentru a vorbi mai exact, *la mijloc între cele două naturi*, μεθόριον ἀμφοῖν, pentru ca, printr-un intermediar, διὰ μέσου τινός, oamenii să-l poată îndupleca pe Dumnezeu, iar Dumnezeu să poată oferi oamenilor darurile Sale servindu-se în acest scop de un subaltern, ὑποδιακόνῳ τινί." [170] Filon nu poate evita însă consecința acestei medieri şi anume de a declara că Logosul este Dumnezeu. Dar el dă acestui calificativ un cu totul alt sens decât acela de Dumnezeu egal cu Dumnezeu Tatăl, declarându-l un dumnezeu inferior. Pornind de la textul din Geneză: „Eu sunt Dumnezeu pe care l-ai văzut în locul lui Dumnezeu." (Geneză XXXI, 13), Filon spune: „Nu trebuie să trecem cu uşurință peste acest cuvânt, ci să cercetăm cu grijă dacă sunt, într-adevăr, doi dumnezei. Căci nu s-a spus: *Eu sunt Dumnezeul pe care tu l-ai văzut în locul meu,* ci *Eu sunt Dumnezeul pe care tu l-ai văzut în locul lui Dumnezeu*, ca şi cum ar fi în locul altuia. Cum vom explica aceasta ? Vom spune că nu există decât un singur Dumnezeu adevărat, dar că pot exista mulți alții numiți astfel prin abuz, καταχρήσει; astfel textul desemnează în acest loc cu articol (hotărât) pe Dumnezeul cel adevărat spunând: *Eu sunt Dumnezeu,* ὁ θεός, dar fără articol pe cel numit astfel prin abuz spunând *în locul* nu *al*

---

[167] J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 210, 211

[168] Philon, *De somniis II, 188-189*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 238

[169] Origen, *In Levitic. hom. IX, 11; PG XII, 523*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 237, n. 1

[170] Philon din Alexandria, *De specialibus legibus, I, 116*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 238

lui Dumnezeu, τοῦ θεοῦ, ci numai *al lui dumnezeu,* θεοῦ. El îl numeşte *dumnezeu,* θεόν, pe Logosul său venerabil, nelăsându-se oprit de scrupule de expresie, dar neavând decât un singur scop: acela de a denumi lucruri." [171]

Pentru Filon Logosul este un dumnezeu secundar: „Pentru ce se spune că Dumnezeu l-a făcut pe om *după chipul lui Dumnezeu,* ca şi cum ar fi vorbit despre un alt dumnezeu, iar nu *după chipul Său* ? Este o descoperire admirabil de înțeleaptă. Nimic muritor nu poate fi asimilat Ființei supreme, Tatălui universului, *ci numai dumnezeului secund, care este Logosul*, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεόν, ὅς ἐστὶν ἐκείνου λόγος. Căci trebuia ca amprenta rațională care este în om să fie gravată de către Logosul divin; căci Dumnezeu, care este anterior Logosului, depăşeşte orice natură rațională şi era astfel imposibil ca cava produs (cauzat) să fie asimilat celui care este mai presus de Logos şi care are o esență superioară şi cu totul singulară." [172] Din aceleaşi motive nimeni nu poate jura pe Dumnezeul suprem, a cărui natură n-o cunoaşte nici o făptură, ci numai pe dumnezeul secund care este Logosul: „Dumnezeu singur este cel mai sigur garant mai întâi al Lui însuşi, apoi al actelor Sale; de aceea cu îndreptățire El a jurat pe Sine însuşi angajându-se în promisiune; acest lucru nu este însă posibil pentru altcineva decât El. De aceea vor fi considerați ca lipsiți de evlavie aceia care ar afirma că jură pe Dumnezeu; cu dreptate deci nimeni nu jură pe Dumnezeu, pentru că nu se poate decide nimic cu privire la natura Sa. Se poate jura în schimb pe numele Său, adică pe interpretul Său, care este Logosul: acesta este dumnezeul nostru (dumnezeul secund, n.n.), al celor imperfecți; primul dumnezeu este Dumnezeul celor înțelepți şi perfecți. Moise, admirând superioritatea ființei necauzate, a zis: *Tu vei jura pe numele Lui, nu pe El însuşi*. Este suficient pentru lumea în devenire să ia drept garanție şi mărturie Logosul divin, pentru ca Dumnezeu să-i fie garant şi mărturie sigură." [173]

În elaborarea teoriei sale despre Logos Filon nu s-a bazat doar pe Scripturile Vechiului Testament, ci a suferit deopotrivă influența platonismului şi a stoicismului timpului său. „Dacă cineva, spune el, vrea să folosească cuvintele cele mai simple, va spune că lumea inteligibilă nu este alta decât Logosul lui Dumnezeu construind lumea; căci oraşul inteligibil nu este altul decât rațiunea arhitectului care plănuieşte să fondeze oraşul respectiv. Aceasta este învățătura lui Moise, nu a mea; căci povestind despre facerea omului, el spune limpede că a fost făcut *după chipul lui Dumnezeu*. or, dacă partea (omul) este chipul unui chip (imaginea unei imagini), şi dacă forma întreagă, adică tot acest univers sensibil…, este asemenea imaginii divine, este evident că pecetea arhetipală, care spunem noi că este lumea inteligibilă, va fi Logosul divin." [174] De partea sa J. Lebreton comentează: „Pentru Filon Logosul este înainte de toate un intermediar între Dumnezeu şi lume, permițând lui Dumnezeu să se reveleze lumii şi să acționeze asupra lumii. Acest dublu rol al Logosului pus în lumină cu ajutorul filozofiei religioase, inspirat de platonism şi stoicism, aşa cum erau concepute acestea în mod comun în elenism. Exemplarismul platonician oferă o interpretare rolului revelator al Logosului. În teologia iudaică, îngerul lui Yahve îl face cunoscut pe

---

[171] Philon din Alexandria, *De somniis, I, 228-230*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origines qu concile de Nicée,* vol. 1, p. 239

[172] Philon din Alexandria, *Qu. in Gen., II, 62*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origines qu concile de Nicée,* vol. 1, p. 241

[173] Philon din Alexandria, *Leg. alleg., III, 207-208*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origines qu concile de Nicée,* vol. 1, p. 240

[174] Filon din Alexandria, *De opificio mundi, 139*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Saint Trinité des origines au concile de Nicée*, vol. 1, p. 227, n. 3

Dumnezeu deoarece este trimisul Său; pentru Filon Logosul îl revelează deoarece este imaginea şi amprenta Lui. De aici se poate înțelege cum se disting diferitele grade de manifestare a lui Dumnezeu: fiecare putere, adică fiecare idee, nu este decât imaginea fragmentară şi incompletă a lui Dumnezeu; Logosul îl reprezintă în întregime pe Dumnezeu; ideea nu este ataşată de Dumnezeu decât prin legătura fragilă şi subțire care leagă gândirea de spiritul care o concepe; Logosul este umbra lui Dumnezeu, adică imaginea sa naturală şi esențială." [175]

Dacă Logosul este „umbra lui Dumnezeu", înseamnă că el este o abatere de la generalitatea maximă a esenței divine; el este cel ce-L face inteligibil pe Dumnezeu prin faptul că-I atribuie succesiv calități. Dar calitățile sunt cele care deosebesc speciile în cadrul genului şi lucrurile individuale în cadrul aceleiaşi specii. Este ceea ce afirmă explicit Filon când vorbeşte despre aşa-numitul Logos-divizor sau decupator, λόγος τομεύς, şi compară acțiunea acestuia cu aceea a unei lame ascuțite, care pătrunde în materia amorfă şi distinge proprietățile ființelor. Logosul, explică J. Lebreton, este Ideea care penetrează lumea, specifică elementele materiale, le distinge, prin urmare, şi le opune pe unele altora. Asemenea spiritului uman, tot astfel şi rațiunea divină separă şi abstrage calitățile ființelor; dar acțiunea sa este mai profundă şi mai eficace. [176] Filon însuşi spune textual: „Şi când (Logosul) a traversat toate ființele materiale până la atomi, până la elementele pe care noi le numim invizibile, el continuă să divizeze şi aceste elemente, pe care numai rațiunea singură le poate sesiza, în părți ale unui număr indicibil şi infinit… El divizează astfel sufletul în rațional şi irațional, discursul în adevărat şi fals…" [177]

Dacă Logosul este cel ce divizează şi individualizează fiecare ființă din lume, tot el este şi cel care le leagă pe toate într-o legătură armonioasă formând întregul univers sau cosmos. Iată mai întâi un text în care Filon, apelând la doctrina stoică a δυνάμεις şi τόνοι, atribuie această acțiune de unificare a ființelor în general puterilor care emană din Dumnezeu: „Moise, spune el folosind un limbaj cu totul stoic, a subscris doctrinei comuniunii şi simpatiei universale, afirmând că întreaga lume este una şi cauzată… Dar el a depăşit filozofii prin concepția sa despre Dumnezeu: el a văzut că nici lumea, nici sufletul lumii nu erau Dumnezeu suprem, că astrele şi revoluțiile lor nu erau pentru oameni cauzele primare a ceea ce li se întâmplă, ci că acest univers este menținut de puterile invizibile, că demiurgul a întins extremitățile pământului până la cele ale cerului, astfel încât cele pe care el le-a legat să nu se dezlege niciodată: căci puterile sunt legăturile neînfrânte ale acestei lumi." [178] Logosul divin este însă prima şi cea mai înaltă dintre aceste puteri care emană din Dumnezeu şi susțin în unitate fermă lumea. „Nici un element material, continuă Filon, nu este atât de tare pentru a susține lumea; dar Logosul etern al lui Dumnezeu cel etern este susținătorul prea ferm şi cu totul solid al universului. El este cel care, întinzându-se de la centru către extremități şi de la extremități către centru, dirijează cursul infailibil al naturii,

---

[175] „*Umbra lui Dumnezeu este Logosul*, σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν." (Filon din Alexandria, *Leg. alleg., III, 96*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Saint Trinité des origines au concile de Nicée*, vol. 1, p. 226, n. 4)

[176] J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Saint Trinité des origines au concile de Nicée*, vol. 1, p. 229-230

[177] Filon din Alexandria, *Quis rer. divin. haer., 130-140*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Saint Trinité des origines au concile de Nicée*, vol. 1, p. 229, n. 2

[178] Filon din Alexandria, *De migrat. Abr., 180-181*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Saint Trinité des origines au concile de Nicée*, vol. 1, p. 203-204, n. 1

menținând şi legând cu putere între ele toate părțile: căci Tatăl care l-a creat a făcut din el legătura de neînfrânt a universului." [179] „Apa şi pământul, plasate la mijloc între aer şi foc şi înconjurate de către cer, n-au nici un sprijin exterior, ci se țin între ele, ataşate unele de altele, de către Logosul divin, arhitectul preaînțelept şi armonia atotperfectă." [180] „Fiind legătura tuturor lucrurilor, aşa cum s-a zis, Logosul ține toate părțile unite şi strâns ataşate, împiedicându-le să se separeu şi să se disocieze." [181]

Logosul lui Filon nu este numai legătura care ține unite elementele universului împotriva tendinței lor de a se risipi; tot el este şi cel care, mediator fiind între Dumnezeu şi lume, uneşte între ei aceşti doi termeni extremi ai existenței. „Logosul filonian, spune J. Lebreton, a fost conceput pentru a juca el însuşi un rol de mediator sau mai degrabă de intermediar între Dumnezeu şi om; pentru aceasta el este imaginat atât de mare încât el poate umple distanța infinită care separă cei doi termeni şi-i poate face să se atingă unul pe celălalt *prin extremele lor*, cum spune Filon. Aici însă nu aflăm decât un exercițiu al imaginației, care acoperă defectuos o contradicție inerentă sistemului: dacă această distanță este infinită, ce fel de intermediar ar putea s-o cuprindă ? Dacă acesta este un Dumnezeu, el ne este în egală măsură inaccesibil; dacă nu este decât o creatură, Dumnezeu însuşi rămâne în afara tentativelor sale de a-L atinge ! Neputând rezolva dificultatea, Filon se eschivează zicând că Logosul nu este *nici necreat, ca Dumnezeu, nici creat, ca noi*. Cum este el atunci ? Orice răspuns precis este imposibil; rațiunea se risipeşte în van urmărind această ființă mitică pe care imaginația metafizică a conturat-o atât de vag şi pe care inima crede c-o contemplă. În fața lui Hristos Iisus apare în lumina deplină a personalității sale vii, unind în unitatea persoanei sale aceşti doi termeni atât de îndepărtați şi de separați: el este acest om, Hristos Iisus, al cărui cuvânt omenesc răsună încă în evanghelie, dar el este în acelaşi timp şi Dumnezeul cel binecuvântat în toate secolele. Logosul filonian nu se defineşte decât prin negații care şterg în mod egal în el toate trăsăturile acestor două existențe pe care el trebuie să le unească; credința creştină, în schimb, mărturiseşte în el atât pe una cât şi pe cealaltă: el este în acelaşi timp şi *necreat* şi *creat.*" [182]

Gnoza a fost o abordare a religiei creştine de pe pozițiile filozofiei plantonice, o interpretarea a creştinismului în grilă platonică. Valentin a fost nu un om religios, un credincios al Marii Biserici, ci un intelectual care a dorit să abordeze creştinismul ca filozof, construindu-şi propriul sistem considerat de el mai adecvat realității transcendente a Dumnezeului suprem decât doctrina creştină canonică. Iată de ce gnoza sa influențată de platonismul alexandrin s-a afirmat până la urmă în afara creştinismului oficial. În paralel cu acest platonism aplecat spre religie care a finalizat în apariția gnozei de sinteză de genul celei concepute de Valentin mediul alexandrin a înregistrat şi o altă mişcare conceptuală, de data aceasta în interiorul religiei mozaice şi apoi creştine. Cu mult înaintea lui Valentin mediul intelectual alexandrin a cunoscut ceea ce se poate numi ebraismul platonizant al oamenilor sinagogii. Cel mai faimos iudeu alexandrin angajat în această direcție a interpretării Vechiului Testament prin grila filozofiei platonice şi singurul căruia i s-a păstrat opera este celebrul Filon. Familiarizat puternic cu teologia ebraică, dar şi cu filozofia

[179] Filon din Alexandria, *De Plantat. Noe, 8.9*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Saint Trinité des origines au concile de Nicée*, vol. 1, p. 231, n. 3

[180] Filon din Alexandria, *Qu. in Exod., II, 90*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Saint Trinité des origines au concile de Nicée*, vol. 1, p. 231, n. 4

[181] Filon din Alexandria, *De Fuga, I, 112*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Saint Trinité des origines au concile de Nicée*, vol. 1, p. 231, n. 5

[182] J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Saint Trinité des origins au concile de Nicée*, vol. 1, p. 249-250

platonică, Filon iniţiază ceea ce am putea numi teologia platonizantă alexandrină, cea care l-a influenţat cu certitudine pe marele Origen. Din acest punct de vedere Filon este precursorul lui Origen şi în această calitate îl vom studia aici. Esenţa concepţiei sale platonizante va fi teoria Logosului mediator între Dumnezeul transcendent al Legii şi lumea materială, decăzută. Este ideea fundamentală pe care o va prelua Origen şi care va face o carieră extraordinară în gândirea eretică creştină. Mari erezii ca arianismul, apolinarismul, monofizismul şi chiar iconoclasmul se vor resimţi puternic de pe urma acestei concepţii ale cărei origini se găsesc la Filon. Or, toate acestea nu ar fi fost posibile, probabil, fără geniul lui Origen care a integrat această mare idee în sistemul său teologic creştin platonizant. Să intrăm însă în detaliile teologiei lui Filon.

Dumnezeu, fiinţa supremă, este plasat de Filon în vârful ierarhiei fiinţelor, reprezentând existenţa în accepţiunea cea mai generală, cea mai indeterminată a acestui concept. Dumnezeul lui Filon se află mai presus de orice distincţie, de orice nume, mai presus chiar de înţelegere. El este o existenţă *fără calităţi,* ἄποιος. „Dumnezeu nu este asemenea omului; el nu este nici măcar asemenea cerului, nici asemenea cosmosului, căci toate aceste lucruri sunt forme determinate şi sensibile. Dimpotrivă, Dumnezeu nu este nici măcar comprehensibil de către spirit, afară de simplul fapt că există. Căci ceea ce putem noi înţelege despre el este doar că există; în afara acestui lucru nimic altceva.” [183] „Printre oameni, unii sunt prietenii sufletului, alţii prietenii trupului; cei dintâi, putându-se amesteca cu naturile inteligibile şi incorporale, nu compară existenţa (lui Dumnezeu) cu nici una din lucrurile create – căci este unul din elementele fericirii şi beatitudinii sale suverane faptul că existenţa sa este concepută ca una şi fără o marcă distinctivă –, ci o despoaie de toate calităţile şi *şi-o reprezintă numai ca existenţă (pură), fără să-i dea o formă anume (s.n.).*” [184] „Tot ce poate face raţiunea umană este să ajungă la cunoaşterea faptului *că există* o cauză a universului; a vrea să treacă dincolo (de această barieră) şi să-i cunoască natura şi calităţile, ar fi o prostie extremă.” [185] Istoricul german al filozofiei greceşti, E. Zeller, explică termenul ἄποιος în sensul de *nedeterminat*. Dumnezeul lui Filon este în întregime o fiinţă indeterminată în sensul că el îi refuză mai întâi orice limitare în spaţiu sau în timp, orice formă sensibilă, orice figură; trecând mai departe, el spune că Dumnezeu este mai fericit decât fericirea însăşi, mai bun decât virtutea însăşi, mai unitar decât unitatea însăşi; ce s-ar mai putea spune altceva mai mult decât că el este complet lipsit de orice calitate determinantă ? Mai mult, din moment ce un nume exprimă în mod necesar o calitate sau un atribut, Filon conclude cu totul corect că Dumnezeu este imposibil de numit, este mai presus de orice nume. Or, din moment ce este fără calităţi şi fără nume, El este pentru noi cu totul necunoscut. Tot ce putem noi cunoaşte este doar faptul că există, fără să-i putem determina însă natura acestei existenţe. [186]

---

[183] Filon din Alexandria, *Quod deus sint immut., 62*; la J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, ed. G. Beauchesne, Paris, 1927, vol. 1, p. 192, n. 2

[184] Filon din Alexandria, *ibid., 55*; la J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 192, n. 3

[185] Filon din Alexandria, *De poster. Caini, 169*; la J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 192, n. 1

[186] După J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 193, n. 1

J. Lebreton explică şi mai clar semnificaţia lui ἄποιος ca adevăratul statut al fiinţei lui Dumnezeu: „Pentru Filon, ca şi pentru stoici, cuvântul *calitate*, ποιότης are o valoare tehnică foarte precisă. Toate fiinţele pe care le vedem sunt compuse din două principii: din *substanţă* şi din *calitate*; *substanţa* fiind concepută ca elementul pasiv şi determinabil, *calitatea* ca elementul activ şi determinant. Calitatea este deci ceea ce-l constituie pe fiecare dintre noi în specia sa şi ceea ce, în cadrul aceleiaşi specii, îl distinge de alţi indivizi: este principiul determinării specifice şi principiul individuaţiei. Pentru cine înţelege în acest sens cuvântul *calitate* este evident că Dumnezeu este fără *calitate*, ἄποιος, şi asta pentru cel puţin două motive: Dumnezeu este infinit simplu şi, în consecinţă, nu este susceptibil de o asemenea compoziţie care ar presupune în El o distincţie între substanţă şi calitate. Dumnezeu nu face parte absolut de loc dintr-un gen anume sau dintr-o specie, căci El este transcendent oricărui gen şi oricărei specii; nu se va putea deci găsi în El nici o determinare specifică şi individuantă, care L-ar clasa într-o specie anume şi L-ar distinge de alţi indivizi împreună cu care ar face parte din aceasta. În limbajul acestei şcoli, a spune că Dumnezeu este fără nici o calitate însemnă a zice că, din cauza transcendenţei Sale, El nu poate fi cuprins de către noi în vreuna din categoriile logice în care încadrăm lucrurile, ci că El le depăşeşte pe toate; înseamnă a spune că El este, într-adevăr, cu totul indeterminat.” [187]

Aceasta nu înseamnă însă că Dumnezeu este o realitate vidă sau vagă, lipsită de esenţă. Înseamnă că existenţa sa este cu totul nelimitată, neîngrădită de nici o calitate. Dumnezeu este existenţa nemărginită, ba chiar existenţa prin excelenţă, singura existenţă chiar în accepţiunea cea mai înaltă a acestui concept. Filon ţine să precizeze că: „El este plin de El însuşi, îşi este suficient Sie însuşi; tot restul este lipsit de substanţă, pustiu, vid. Dumnezeu îl umple şi-l înconjoară, fără ca El să fie cuprins de ceva, fiind El însuşi unul şi totul, ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν ἀθτὸς ὤν.” [188] Esenţa divină nu este, aşadar, una negativă, echivalentă neantului absolut, ci una eminamente pozitivă. Existenţa lui Dumnezeu este pentru Filon de aşa natură încât nici nu poate fi concepută o alta mai plină, mai evidentă. Este existenţa în sensul parmenidian deplin: existenţa pur şi simplu, pură de orice determinare, adică de orice limitare. Urmând lui Platon, Filon mai spune: „Dumnezeu este vârful, termenul (final) şi deplinătatea perfecţiunii, neprimindu-şi această perfecţiune de la vreo altă fiinţă, ci răspândind asupra tuturor binele propriu al acestui izvor al frumuseţii care este El însuşi. Căci tot ce este frumos în lume nu ar fi devenit astfel dacă n-ar fi fost alcătuit aşa după chipul arhetipului care este cu adevărat frumos şi fără principiu, fericit şi incoruptibil.” [189] „Căci nimic nu este frumos decât ceea ce vine de la Dumnezeu şi este divin” [190]

O asemenea transcendenţă Îl înalţă însă atât de sus încât Îl sustrage oricărei contingenţe cu lumea finită. Nu numai că El nu poate fi cunoscut de nici una din fiinţele finite, dar nici una nu poate fi cauzată de El, căci Dumnezeu se sustrage nu numai actului cunoaşterii, ci şi oricărei acţiuni, deci şi creaţiei. În măreţia Sa absolută El este mai presus de

---

[187] J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 194

[188] Filon din Alexandria, *Leg. Alleg., I, 44*; la J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 195, n. 3

[189] Filon din Alexandria, *De Cherub., 86*; la J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 196, n. 1

[190] Filon din Alexandria, *De sacrif. Abel, 63*; la J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 196, n. 2

orice implicare în structurarea lumii create. Incompatibilitatea dintre un asemenea Dumnezeu, pierdut cu totul în transcendența şi măreția Sa absolută, şi o lume materială haotică, rea şi mizerabilă, cum este lumea noastră creată, era totală. În aceste condiții preocuparea majoră a lui Filon, ca şi a majorității contemporanilor săi seduşi de platonism, a devenit aceea de a găsi o modalitate de a pune aceşti doi termeni reciproc contradictorii într-o legătură care să nu afecteze în nici un fel nici transcendența divină, dar nici imperfecțiunea esențială a lumii materiale. Soluția sa a fost apelul la ființele intermediare, puterile divine emanate din Dumnezeu însuşi, în fruntea cărora el aşează Logosul. „Tatăl, care le-a născut pe toate, a dat Logosului acest însemnat privilegiu de a fi *mijlocitor*, μεθόριος între creație şi Creator, de a le separa pe una de Celălalt. Căci el este pe lângă tot ce este incoruptibil suplinitorul naturii muritoare, gata în orice clipă de a pieri; în acelaşi timp el este pe lângă toate cele create ambasadorul Regelui. El se bucură de acest privilegiu şi exaltă spunând: *Mă aflu între voi şi Domnul (Numerii XVI, 48)*. Într-adevăr, nefiind nici *fără principiu*, ἀγένητος ca Dumnezeu, nici *creat*, γενιτός, ca voi, ci la mijloc între aceste două extreme, eu sunt pentru amândouă ca un ostatic; creatorului îi dau asigurarea că rasa (umană) întreagă nu va dispărea, nici nu se va distruge bulversând ordinea lumii; creaturii îi ofer speranța că Dumnezeu cel milostiv nu va neglija niciodată opera sa.” [191]

Acest rol de mediere între Dumnezeu şi lume este încredințat de Filon unei întregi serii de puteri subordonate care emană, toate, din primul principiu. Iată scara existenței în formularea marelui alexandrin: „La nivelul cel mai înalt se află Dumnezeu; la al doilea nivel, Logosul; la al treilea, puterile creatoare; la al patrulea, puterea regală; la al cincilea, sub cea creatoare, puterea binefăcătoare; la al şaselea, sub puterea regală, puterea pedepsitoare; în fine la al şaptelea, lumea compusă din idei.” [192] Primul dintre aceste puteri intermediare este, aşadar, Logosul. Oricum, Filon reduce mult numărul ființelor intermediare prin comparație cu numărul la care apelau alți contemporani ai săi şi din care s-au inspirat mai târziu gnostici ca Valentin, ori alții. Este de luat în seamă însă faptul că rolul lui de mediator al Logosului ca prima dintre puterile intermediare nu se rezumă doar la acela al unui schimb de mesaje între Dumnezeu şi lume, ci el este însuşi instrumentul prin care Dumnezeu a creat lumea. Logosul nu este mediator doar pe linia cunoaşterii, ci şi al acțiunii de clădire a lumii, având deci şi rol cosmogonic. „Pentru producerea unei ființe oarecare trebuie să concure o mulțime de principii: cauza propriu-zisă, materia, instrumentul, scopul. Dacă cineva ar întreba ce trebuie pentru construcția unei case sau a unei cetăți, i s-ar răspunde: este nevoie de un muncitor, de pietre, de lemn, de instrumente… Dacă trecem de la construcția acestor lucruri particulare la aceea a marii case, a marii cetăți care este lumea, vom găsi că muncitorul este Dumnezeu, care a făcut-o, materia sunt cele patru elemente din care e compusă, *instrumentul este Logosul divin prin intermediul căreia a fost construită*, iar scopul este bunătatea Demiurgului.” [193] Cum spune şi J. Lebreton, „între Dumnezeul cel infinit perfect şi lumea

[191] Filon din Alexandria, *Quis rer. divin. her., 205-206*; la J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 213, 236

[192] Filon din Alexandria, *In Exod., II, 68*; la J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 198-199, n. 1,

[193] Filon din Alexandria, *De Cherubin, 125-127*; la J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 213

cea atât de mizerabilă Logosul este intermediarul care permite un schimb de gândire şi de acţiune.” [194]

Acelaşi comentator mai adaugă: „Doctrina Logosului nu este decât o aplicație particulară a teoriei ființelor intermediare, care se află în întregime schițată în cadrul teoriei puterilor (care emană din primul principiu.). Trebuie să recunoaştem că, dintre toate ființele intermediare, Logosul este cea mai importantă şi cea mai interesantă de studiat: el joacă primul rol în filozofia lui Filon şi a exercitat influența cea mai mare asupra teologiei creştine. (…)Studiul pe care tocmai l-am întreprins asupra lui Dumnezeu şi a puterilor (emanate din El) ne-a permis să aflăm deja ce este Logosul lui Filon: el este mai întâi de toate un intermediar care permite lui Dumnezeu să acționeze asupra lumii, iar lumii să urce către Dumnezeu. Influențe multiple, evreieşti şi elenice, au antrenat rând pe rând inteligența mobilă a lui Filon; textele Bibliei i-au sugerat o serie de aplicații ingenioase şi diverse; dacă vrem să discernem printre toate aceste speculații filozofice şi exegetice care este gândirea autentică a lui Filon, trebuie să ne orientăm fără încetare spre această problemă religioasă care îl preocupă mai înainte de toate: *cum pot ajunge creaturile la Dumnezeu? cum poate Dumnezeu acționa asupra lor ?*” [195]

Pentru a face şi mai inteligibil acest rol de mediator al Logosului între Dumnezeu şi lume, Filon îl compară cu rolul de mediator al marelui preot evreu. „Acest mare preot, atunci când este amestecat cu ceilalți, este lipsit de importanță; dar când este singur, el valorează enorm. El îşi este sie însuşi tribunal, sie însuşi senat, sie însuşi popor, mulțime multă, sie însuşi un întreg gen uman sau, mai degrabă, dacă e să spun adevărul, o natură de mijloc între Dumnezeu şi om, inferior lui Dumnezeu, superior oricărui om. *Căci, scris este: când marele preot va intra în Sfânta Sfintelor, el nu va mai fi om.* Ce va fi el atunci, dacă el nu mai este om ? Va fi deci Dumnezeu ? Eu n-aş vrea să spun aceasta – deşi acest nume marele profet Moise l-a căpătat pe când era încă în Egipt, unde a fost numit dumnezeul lui faraon – , dar el nu va fi nici om, ci va atinge (unind, n.n.) aceşti doi termeni la extremitățile lor, vârful unuia (al termenului uman, n.n.) cu baza Celuilalt (al termenului divin, n.n.).” [196] Cum foarte bine remarcă J. Lebreton, Philon nu are scrupule în a modifica textul biblic atunci când este vorba de a trage din el o învățătură filozofică. În locul textului din *Levitic XVI, 17* unde se spune: *Când marele preot intră în tabernacol, nici un om să nu fie acolo,* πᾶς ἄνθτοπος οὐκ ἔσται, Philon va scrie *Când marele preot intră în tabernacol, om să nu mai fie acolo,* ἄνθτοπος οὐκ ἔσται. Este ceea ce va face şi Origen mai târziu când, interpretând acelaşi text, va prelua exegeza lui Philon spunând: „Şi când marele preot va intra în interiorul perdelelor cortului mărturiei, el, spune Scriptura, nu va mai fi om. În ce fel nu va mai fi el om ? Eu înțeleg aceasta întrucât, cel care-L poate urma pe Hristos şi pătrunde împreună cu El în interiorul cortului şi urca în cele mai de sus ale cerurilor, deja nu va mai fi om.” [197]

Continuând să precizeze natura mediatoare a Logosului, Filon mai spune: „Legea vrea ca el să fie de o natură mai mult decât umană, mai aproape de cea divină, sau, pentru a

---

[194] J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 213

[195] J. Lebreton, *Histoire du dugme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 210, 211

[196] Philon, *De somniis II, 188-189*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 238

[197] Origen, *In Levitic. hom. IX, 11; PG XII, 523*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 237, n. 1

vorbi mai exact, *la mijloc între cele două naturi*, μεθόριον ἀμφοῖν, pentru ca, printr-un intermediar, διὰ μέσου τινός, oamenii să-l poată îndupleca pe Dumnezeu, iar Dumnezeu să poată oferi oamenilor darurile Sale servindu-se în acest scop de un subaltern, ὑποδιακόνῳ τινί." [198] Filon nu poate evita însă consecința acestei medieri şi anume de a declara că Logosul este Dumnezeu. Dar el dă acestui calificativ un cu totul alt sens decât acela de Dumnezeu egal cu Dumnezeu Tatăl, declarându-l un dumnezeu inferior. Pornind de la textul din Geneză: „Eu sunt Dumnezeu pe care l-ai văzut în locul lui Dumnezeu." (Geneză XXXI, 13), Filon spune: „Nu trebuie să trecem cu uşurință peste acest cuvânt, ci să cercetăm cu grijă dacă sunt, într-adevăr, doi dumnezei. Căci nu s-a spus: *Eu sunt Dumnezeul pe care tu l-ai văzut în locul meu*, ci *Eu sunt Dumnezeul pe care tu l-ai văzut în locul lui Dumnezeu*, ca şi cum ar fi în locul altuia. Cum vom explica aceasta ? Vom spune că nu există decât un singur Dumnezeu adevărat, dar că pot exista mulți alții numiți astfel prin abuz, καταχρήσει; astfel textul desemnează în acest loc cu articol (hotărât) pe Dumnezeul cel adevărat spunând: *Eu sunt Dumnezeu*, ὁ θεός, dar fără articol pe cel numit astfel prin abuz spunând *în locul* nu *al lui Dumnezeu*, τοῦ θεοῦ, ci numai *al lui dumnezeu*, θεοῦ. El îl numeşte *dumnezeu*, θεόν, pe Logosul său venerabil, nelăsându-se oprit de scrupule de expresie, dar neavând decât un singur scop: acela de a denumi lucruri." [199]

Pentru Filon Logosul este un dumnezeu secundar: „Pentru ce se spune că Dumnezeu l-a făcut pe om *după chipul lui Dumnezeu*, ca şi cum ar fi vorbit despre un alt dumnezeu, iar nu *după chipul Său* ? Este o descoperire admirabil de înțeleaptă. Nimic muritor nu poate fi asimilat Ființei supreme, Tatălui universului, *ci numai dumnezeului secund, care este Logosul*, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεόν, ὅς ἐστὶν ἐκείνου λόγος. Căci trebuia ca amprenta rațională care este în om să fie gravată de către Logosul divin; căci Dumnezeu, care este anterior Logosului, depăşeşte orice natură rațională şi era astfel imposibil ca ceva produs (cauzat) să fie asimilat celui care este mai presus de Logos şi care are o esență superioară şi cu totul singulară." [200] Din aceleaşi motive nimeni nu poate jura pe Dumnezeul suprem, a cărui natură n-o cunoaşte nici o făptură, ci numai pe dumnezeul secund care este Logosul: „Dumnezeu singur este cel mai sigur garant mai întâi al Lui însuşi, apoi al actelor Sale; de aceea cu îndreptățire El a jurat pe Sine însuşi angajându-se în promisiune; acest lucru nu este însă posibil pentru altcineva decât El. De aceea vor fi considerați ca lipsiți de evlavie aceia care ar afirma că jură pe Dumnezeu; cu dreptate deci nimeni nu jură pe Dumnezeu, pentru că nu se poate decide nimic cu privire la natura Sa. Se poate jura în schimb pe numele Său, adică pe interpretul Său, care este Logosul: acesta este dumnezeul nostru (dumnezeul secund, n.n.), al celor imperfecți; primul dumnezeu este Dumnezeul celor înțelepți şi perfecți. Moise, admirând superioritatea ființei necauzate, a zis: *Tu vei jura pe numele Lui, nu pe El însuşi*. Este suficient pentru lumea în devenire să ia drept garanție şi mărturie Logosul divin, pentru ca Dumnezeu să-i fie garant şi mărturie sigură." [201]

---

[198] Philon din Alexandria, *De specialibus legibus, I, 116*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 238

[199] Philon din Alexandria, *De somniis, I, 228-230*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 239

[200] Philon din Alexandria, *Qu. in Gen., II, 62*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 241

[201] Philon din Alexandria, *Leg. alleg., III, 207-208*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origines qu concile de Nicée*, vol. 1, p. 240

În elaborarea teoriei sale despre Logos Filon nu s-a bazat doar pe Scripturile Vechiului Testament, ci a suferit deopotrivă influența platonismului şi a stoicismului timpului său. „Dacă cineva, spune el, vrea să folosească cuvintele cele mai simple, va spune că lumea inteligibilă nu este alta decât Logosul lui Dumnezeu construind lumea; căci oraşul inteligibil nu este altul decât rațiunea arhitectului care plănuieşte să fondeze oraşul respectiv. Aceasta este învățătura lui Moise, nu a mea; căci povestind despre facerea omului, el spune limpede că a fost făcut *după chipul lui Dumnezeu*. or, dacă partea (omul) este chipul unui chip (imaginea unei imagini), şi dacă forma întreagă, adică tot acest univers sensibil…, este asemenea imaginii divine, este evident că pecetea arhetipală, care spunem noi că este lumea inteligibilă, va fi Logosul divin." [202] De partea sa J. Lebreton comentează: „Pentru Filon Logosul este înainte de toate un intermediar între Dumnezeu şi lume, permițând lui Dumnezeu să se reveleze lumii şi să acționeze asupra lumii. Acest dublu rol al Logosului pus în lumină cu ajutorul filozofiei religioase, inspirat de platonism şi stoicism, aşa cum erau concepute acestea în mod comun în elenism. Exemplarismul platonician oferă o interpretare rolului revelator al Logosului. În teologia iudaică, îngerul lui Yahve îl face cunoscut pe Dumnezeu deoarece este trimisul Său; pentru Filon Logosul îl revelează deoarece este imaginea şi amprenta Lui. De aici se poate înțelege cum se disting diferitele grade de manifestare a lui Dumnezeu: fiecare putere, adică fiecare idee, nu este decât imaginea fragmentară şi incompletă a lui Dumnezeu; Logosul îl reprezintă în întregime pe Dumnezeu; ideea nu este ataşată de Dumnezeu decât prin legătura fragilă şi subțire care leagă gândirea de spiritul care o concepe; Logosul este umbra lui Dumnezeu, adică imaginea sa naturală şi esențială." [203]

Dacă Logosul este „umbra lui Dumnezeu", înseamnă că el este o abatere de la generalitatea maximă a esenței divine; el este cel ce-L face inteligibil pe Dumnezeu prin faptul că-I atribuie succesiv calități. Dar calitățile sunt cele care deosebesc speciile în cadrul genului şi lucrurile individuale în cadrul aceleiaşi specii. Este ceea ce afirmă explicit Filon când vorbeşte despre aşa-numitul Logos-divizor sau decupator, λόγος τομεύς, şi compară acțiunea acestuia cu aceea a unei lame ascuțite, care pătrunde în materia amorfă şi distinge proprietățile ființelor. Logosul, explică J. Lebreton, este Ideea care penetrează lumea şi specifică (împarte în specii) elementele materiale, le distinge, prin urmare, şi le opune pe unele altora. Asemenea spiritului uman, tot astfel şi rațiunea divină separă şi abstrage calitățile ființelor; dar acțiunea sa este mai profundă şi mai eficace. [204] Filon însuşi spune textual: „Şi când (Logosul) a traversat toate ființele materiale până la atomi, până la elementele pe care noi le numim in(di)vizibile (?), el continuă să divizeze şi aceste elemente, pe care numai rațiunea singură le poate sesiza, în părți ale unui număr indicibil şi infinit… El divizează astfel sufletul în rațional şi irațional, discursul în adevărat şi fals…" [205]

---

[202] Filon din Alexandria, *De opificio mundi, 139*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Saint Trinité des origines au concile de Nicée*, vol. 1, p. 227, n. 3

[203] „*Umbra lui Dumnezeu este Logosul*, σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν." (Filon din Alexandria, *Leg. alleg., III, 96*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Saint Trinité des origines au concile de Nicée*, vol. 1, p. 226, n. 4)

[204] J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Saint Trinité des origines au concile de Nicée*, vol. 1, p. 229-230

[205] Filon din Alexandria, *Quis rer. divin. haer., 130-140*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Saint Trinité des origines au concile de Nicée*, vol. 1, p. 229, n. 2

Dacă Logosul este cel ce divizează şi individualizează fiecare fiinţă din lume, tot el este şi cel care le leagă pe toate într-o legătură armonioasă formând întregul univers sau cosmos. Iată mai întâi un text în care Filon, apelând la doctrina stoică a lui δυνάμεις şi τόνοι, atribuie această acţiune de unificare a fiinţelor în general puterilor care emană din Dumnezeu: „Moise, spune el folosind un limbaj cu totul stoic, a subscris doctrinei comuniunii şi simpatiei universale, afirmând că întreaga lume este una şi cauzată… Dar el a depăşit filozofii prin concepţia sa despre Dumnezeu: el a văzut că nici lumea, nici sufletul lumii nu erau Dumnezeu suprem, că astrele şi revoluţiile lor nu erau pentru oameni cauzele primare a ceea ce li se întâmplă, ci că acest univers este menţinut de puterile invizibile, că demiurgul a întins extremităţile pământului până la cele ale cerului, astfel încât cele pe care el le-a legat să nu se dezlege niciodată: căci puterile sunt legăturile neînfrânte ale acestei lumi.” [206] Logosul divin este însă prima şi cea mai înaltă dintre aceste puteri care emană din Dumnezeu şi susţin în unitate fermă lumea. „Nici un element material, continuă Filon, nu este atât de tare pentru a susţine lumea; dar Logosul etern al lui Dumnezeu cel etern este susţinătorul prea ferm şi cu totul solid al universului. El este cel care, întinzându-se de la centru către extremităţi şi de la extremităţi către centru, dirijează cursul infailibil al naturii, menţinând şi legând cu putere între ele toate părţile: căci Tatăl care l-a creat a făcut din el legătura de neînfrânt a universului.” [207] „Apa şi pământul, plasate la mijloc între aer şi foc şi înconjurate de către cer, n-au nici un sprijin exterior, ci se ţin între ele, ataşate unele de altele, de către Logosul divin, arhitectul preaînţelept şi armonia atotperfectă.” [208] „Fiind legătura tuturor lucrurilor, aşa cum s-a zis, Logosul ţine toate părţile unite şi strâns ataşate, împiedicându-le să se separeu şi să se disocieze.” [209]

Logosul lui Filon nu este numai legătura care ţine unite elementele universului împotriva tendinţei lor de a se risipi; tot el este şi cel care, mediator fiind între Dumnezeu şi lume, uneşte între ei aceşti doi termeni extremi ai existenţei. „Logosul filonian, spune J. Lebreton, a fost conceput pentru a juca el însuşi un rol de mediator sau mai degrabă de intermediar între Dumnezeu şi om; pentru aceasta el este imaginat atât de mare încât el poate umple distanţa infinită care separă cei doi termeni şi-i poate face să se atingă unul pe celălalt *prin extremele lor*, cum spune Filon. Aici însă nu aflăm decât un exerciţiu al imaginaţiei, care acoperă defectuos o contradicţie inerentă sistemului: dacă această distanţă este infinită, ce fel de intermediar ar putea s-o cuprindă ? Dacă acesta este un Dumnezeu, el ne este în egală măsură inaccesibil; dacă nu este decât o creatură, Dumnezeu însuşi rămâne în afara tentativelor sale de a-L atinge ! Neputând rezolva dificultatea, Filon se eschivează zicând că Logosul nu este *nici necreat, ca Dumnezeu, nici creat, ca noi.* Cum este el atunci ? Orice răspuns precis este imposibil; raţiunea se risipeşte în van urmărind această fiinţă mitică pe care imaginaţia metafizică a conturat-o atât de vag şi pe care inima crede c-o contemplă. În faţa lui (a Logosului filonian) Hristos Iisus apare în lumina deplină a personalităţii sale vii, unind în unitatea persoanei sale aceşti doi termeni atât de îndepărtaţi şi de separaţi: el este acest om, Hristos Iisus, al cărui cuvânt omenesc răsună încă în evanghelie, dar el este în acelaşi timp şi Dumnezeul cel binecuvântat în toate secolele. Logosul filonian nu se defineşte decât prin negaţii care şterg în mod egal în el toate trăsăturile acestor două existenţe pe care

---

[206] Filon din Alexandria, *De migrat. Abr., 180-181*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Saint Trinité des origines au concile de Nicée*, vol. 1, p. 203-204, n. 1

[207] Filon din Alexandria, *De Plantat. Noe, 8.9*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Saint Trinité des origines au concile de Nicée*, vol. 1, p. 231, n. 3

[208] Filon din Alexandria, *Qu. in Exod., II, 90*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Saint Trinité des origines au concile de Nicée*, vol. 1, p. 231, n. 4

[209] Filon din Alexandria, *De Fuga, I, 112*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Saint Trinité des origines au concile de Nicée*, vol. 1, p. 231, n. 5

el trebuie să le unească; credința creştină, în schimb, mărturiseşte în el atât pe una cât şi pe cealaltă: el este în acelaşi timp şi *creat* şi *necreat.*" [210]

VALENTIN DIN ALEXANDRIA

Privind problema la modul foarte general, această confruntare pare să fi fost pregătită de un mare efort de sinteză realizat aici în două mari etape: mai întâi sinteza filozofiei greceşti cu spiritul ebraic, reprezentată de lucrări ca *Înțelepciunea lui Solomon*, dar mai ales de opera lui Filon Alexandrinul, în care filozofia platonică devine grila de interpretare fundamentală a Vechiului Testament; a doua, sinteza aceleiaşi filozofii greceşti, de data aceasta însă cu creştinismul, în care acelaşi platonism devine grilă de interpretare pentru Noul Testament la reprezentanții gnozei, în special la Valentin din Alexandria. Platonismul filonian şi gnoza valentiniană au constituit împreună marea provocare căreia nu doar Roma, ci Marea Biserica însăşi a trebuit să-i facă faţă începând cu sfârşitul secolului al II-lea şi apoi pe tot parcursul celui de-al III-lea, dar şi mult dincolo de această perioadă, dacă ne gândim la preluarea acestei mari sinteze arianism.

Originar din Egiptul de Jos, Valentin s-a născut pe la începutul secolului al II-lea şi şi-a făcut studiile la Alexandria, unde se spune că l-ar fi audiat pe însuşi Vasilide venit aici din Antiohia unde predase inițial. Şi-a început propaganda la Alexandria, dar sub domnia împăratului Antoninul (138-161) a emigrat în capitala imperiului unde a întemeiat şi condus mult timp o adevărată şcoală pe parcursul pontificatelor lui Hyginus (136-140), Pius (140-155) şi Anicet (155-166). Potrivit lui Tertulian, gnosticul alexandrin ar fi fost inițial ataşat Bisericii Romane. Ruptura sa cu Biserica oficială ar fi intervenit însă în momentul în care, la moartea papii Hyginus, nu a fost ales el episcop al Romei, aşa cum se aştepta în baza vastei sale culturi şi influențe. [211] A sfârşit în insula Cypru, unde, după cum se exprimă Sf. Epifanie, ar fi suferit ultimul său naufragiu, cel de la dreapta credință. [212]

Conform lui Clement al Alexandriei, Valentin ar fi fost ucenic al unui oarecare Theodas sau Theudas, care pretindea a fi fost discipol direct al Sf. Pavel, aflându-se astfel în posesia unor anumite tradiții apostolice. [213] Irineu oferă chiar detalii ale acestei pretenții a valentinienilor: „Când valentinienii întâlnesc oameni ai Marii Biserici, (inițial) încearcă să-i atragă vorbindu-le aşa cum le vorbim şi noi; ei li se plâng că noi îi tratăm ca pe nişte excomunicați, *deşi*, spun ei, *atât de-o parte cât şi de alta doctrinele sunt aceleaşi*. Încep apoi, puțin câte puțin, să le tulbure credința cu întrebările lor. Din cei care nu rezistă ei fac, în final, discipoli ai lor şi-i iau apoi deoparte pentru a le expune misterele de nedezvăluit

---

[210] J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Saint Trinité des origins au concile de Nicée*, vol. 1, p. 249-250

[211] „Valentin sperase la episcopat, căci avea mult talent şi elocvență; i-a fost preferat însă un altul, recomandat de martiriul său. Indignat, Valentin rupse atunci cu Biserica adevărată (…indignatus de ecclesia authenticae regulae abrupit)." (Tertulian, *Adv. Valenti., 4, 1*; vezi şi la G. Bardy, *Valentin*, art. în Dictionnaire de théologie catholique, vol. XV B, col. 2498-2499). Istoricii privesc cu suspiciune această informație a lui Tertulian, deoarece, conform lui Irineu, dintre episcopii romani ai acelei perioade singur Télesphor a suferit ca martir. De aceea, este foarte probabil ca incidentul să-l fi vizat, de fapt, pe Pius. (Vezi J. Lebreton, *Histoire du dogme de Saint Trinité des origines au concile de Nicée*, vol. 1, p. 100, n. 4)

[212] G. Bareille, *Gnosticisme*, art. în Dictionnaire de théologie catholique, vol. VI B, col. 1448

[213] Clement din Alexandria, *Stromate VII, xvii*; la G. Bardy, *Valentin*, art. în Dictionnaire de théologie catholique, vol. XV B, col. 2498

(pentru oricine, n.n.) ale pleromei lor." [214] „Dacă le cereți pur şi simplu să vă dezvăluie aceste mistere, ne informează Tertulian, ei vă vor răspunde cu o față încordată: *O, dar acestea sunt profunde !* Dacă-i presați mai mult, ei vă vor enunța credința comună, însă în formule echivoce. …Ei nu încredințează aceste mistere nici măcar propriilor discipoli înainte de a-i fi câştigat cu totul. Ei au talentul de a convinge înainte de a dezvălui." [215] Hippolit, la rândul său, reproduce chiar un fragment din Valentin, în care marele gnostic declară cu emfază: „Vin să vă vorbesc despre mistere de nenumit, inefabile, supraceleste, pe care nu le pot înțelege nici Puterile, nici Autoritățile, nici Forțele subordonate, nici vreo altă creatură izvorâtă din amestec (de spirit şi materie, n.n.), dar care sunt revelate numai Gândirii Celui Imuabil." [216] După care continua: „Voi sunteți de la origine nemuritori; sunteți fiii vieții veşnice; dacă ați vrut să împărțiți între voi înşivă moartea, ați făcut-o pentru ca s-o distrugeți, s-o ruinați. Căci atunci când dizolvați lumea, fără să fiți dizolvați, voi sunteți stăpânii creației şi deasupra oricărei corupții." [217]

Succesul gnosticismului în general pare să se fi datorat faptului că marii corifei ai acestui curent sincretist, filozofico-religios, îşi ispitea ascultătorii cu ideea unei cunoaşteri secrete, a unei *gnoze*, a pătrunderii unor mari mistere, care nu sunt la îndemâna oricui. Valentin a moştenit această pretenție de a dezvălui mistere profunde de la maestrul său Vasilide. Referindu-se la doctrina acestuia, istoricul G. Bareille spune: „Prezentată sub o aparență ştiințifică extraordinară, ea era făcută să seducă spiritele încântate de ele însele, cărora le plăcea să se distingă de mulțime şi să se considere ființe superioare, aparte. Vasilide îi trata pe cei care nu-i împărtăşeau doctrina de Ὕες (probabil *bastarzi*, n.n.) şi de κύνες (*câini*). …El căuta mai ales să stârnească curiozitatea, înconjurându-se de mister, practicând esoterismul, necomunicându-şi doctrina decât în cel mai mare secret. El impunea discipolilor săi o tăcere de cinci ani, ca în şcolile pitagoreice, oferind revelația finală a gnozei sale numai puțin câte puțin şi abia la capătul a mai multor grade de inițiere. *Cunoaşteți pe toată lumea*, spunea el, *dar nu vă lăsați cunoscuți de nimeni. Nu vă dezvăluiți doctrina decât unuia din zece mii.*" [218] Fără îndoială, secretomania de care se înconjura Vasilide era menită să stârnească curiozitatea naivilor şi a încrezuților. Care era, în fond, marele mister al gnosticilor ? Era dezvăluirea că mai presus de Creatorul acestei lumi materiale, adică de Dumnezeul Vechiului Testament, există un Dumnezeu necunoscut, creator al lumii spirituale, al lumii eonilor sau a pleromei, revelat abia în Noul Testament prin Iisus din Nazaret şi rezervat doar „celor născuți nemuritori prin însăşi originea lor celestă" ! Dumnezeul evangheliilor gnostice era cu totul diferit de Dumnezeul Vechiului Legământ.

Valentin nu pare să fi fost influențat notabil de antiiudaismul gnosticului sirian. Metafizica sa pare mai degrabă de extracție alexandrină, adică un melanj de iudaism, creştinism şi mai ales elenism. Tertulian îl numeşte chiar „platonicus Valentin" sau

---

[214] Irineu de Lyon, *Cont. haer., III, xv, 2*; la G. Bardy, *Valentin*, art. în *Dictionnaire de la théologie catholique*, vol. XV B, col. 2500

[215] Tertulian, *Adversus Valentinianos. 1, 4*; în *Sources chrétiennes*, vol. 280, p.81

[216] Hippolit din Roma, *Philosophumena, VI, 42*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de Saint Trinité des origines au concile de Nicée*, vol. 2, p. 106, n. 1

[217] Clement din Alexandria, *Stromate, IV, xiii, col. 1297*; la G. Bardy, *Valentin*, art. în *Dictionnaire de la théologie catholique*, vol. XV B, col. 2505

[218] G. Bareille, *Basilide*; art. în Dictionnaire de Thèologie Catholique, vol. II A, col. 473

„platonice (doctrinae) sectator”. [219] Valentin a fost contemporan cu Cerdon, dar mai ales cu Marcion. [220] Moştenind prin formaţie sinteza alexandrină, Valentin, ajuns la Roma, se va strădui să combată din toate puterile această antiteză radicală pe care o promova cu atâta forţă marcionismul. Spre deosebire de gnoza marcionită şi chiar de aceea a maestrul său Vasilide, care separau radical şi iremediabil lumea celestă, *pleroma*, plinătatea desăvârşită a existenţei, de cea pământească, *kenoma*, adică goală de orice esenţă şi de aceea rea, Valentin era preocupat de găsirea unei punţi de legătură, a unei sinteze între ele. Întreaga sa formaţie platoniciană, ca şi mediul elenistic în care se formase îl împingeau spre această sinteză. Acest lucru reiese din faimoasa *Scrisoare către Flora*, o lucrare a unui discipol al său, Ptolomeu. În acest text ajuns până la noi datorită Sf. Epifanie [221] gnosticul Ptolomeu face la un moment dat următoarea afirmaţie: „Unii spun că Legea a fost făcută de către Dumnezeu Tatăl (sunt vizaţi aici fără dubiu monarhienii, n.n.). Alţii susţin contrariul şi afirmă că ea a fost dată de către duşmanul Acestuia, autorul corupţiei, diavolul, acelaşi căruia ei îi atribuie creaţia lumii şi pe care-l numesc Părintele sau Creatorul (acestei lumi.) (sunt desemnaţi aici, în mod evident, adepţii lui Marcion, n.n.). Fiecare dintre aceştia trec însă pe lângă adevăr, căci *Legea n-a putut fi stabilită de către Dumnezeu şi Tatăl cel atotperfect, deoarece ea este imperfectă şi a trebuit completată şi pentru că o serie dintre prescripţiile ei repugnă naturii lui Dumnezeu. Dar ea nu poate fi atribuită nici duşmanului Acestuia, căci Mântuitorul nostru a zis: «Orice casă şi orice cetate divizată împotriva ei însăşi nu poate sta în picioare» (s.m.)*. Ce trebuie să gândim atunci ? Mai întâi ar trebui să ştim că ansamblul Legii, care este conţinută în Pentateuhul lui Moise, nu este opera unui singur legislator, adică nu este opera doar a lui Dumnezeu. Se găsesc în ea o serie de prescripţii care au fost stabilite de către oameni. Ea e divizată în trei părţi: există mai întâi partea lui Dumnezeu şi legislaţia Sa; există apoi partea lui Moise, nu întrucât acesta ar fi fost *intermediarul lui Dumnezeu (s.m.)*, ci în sensul că el însuşi a fixat cu de la sine putere anumite legi; există, în fine, acea parte datorată bătrânilor poporului…” Cine este, aşadar, Dumnezeul care a inspirat legislaţia lui Moise ? Aşa cum Ptolomeu deja căutase să demonstreze în debutul scrisorii sale, acesta nu putea fi nici Dumnezeu monarhienilor, dar nici diavolul, adică Dumnezeul Legii vechi al marcioniţilor. Rămânea atunci că acest autor nu putea fi altul decât Creatorul sau Demiurgul, o fiinţă cu adevărat intermediară: nefiind însuşi Tatăl, ci doar o imagine a Tatălui, dar nici o fiinţă inferioară, un demon exponent al materiei rele, Demiurgul nu va fi nici bun asemenea Tatălui, dar nici rău asemenea demonilor; va fi Dumnezeul cel drept, dar nu bun. [222]

<u>*Doctrina*</u>. Gnoza valentiniană, spre deosebire de aceea a lui Basilide, desfăşoară principiile explicative ale lumii în trei etaje. Primul etaj este alocat de Valentin lui Dumnezeu Tatăl, principiul a toate. Cel de al doilea etaj este alocat *pleromei* eonilor generaţi în perechi, începând cu Nous şi Aletheia şi terminând cu Télétos şi Sophia, plus alţi doi, Hristos şi Duhul Sfânt; în total treizeci de eoni. În fine, al treilea etaj este alocat materiei

[219] Tertulian, *De carne Christi, 20; De praescript., XXX*; la G. Bardy, *Valentin*, art. în Dictionnaire de théologie catholique, vol. XV B, col. 2498

[220] „Marcion, spune Clement, aparţinea aceleiaşi epoci ca Vasilide şi Valentin, dar el era bătrân când aceştia erau încă tineri.” (Clement din Alexandria, *Stromate, VII, XVII, 106*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de Saint Trinité des origines au concile de Nicée*, vol. 1, p. 122, n. 2)

[221] Epifanie al Salaminei, *Haeres., XXXIII, 3-7*; la G. Bardy, *Valentin*, art. în Dictionnaire de théologie catholique, vol. XV B, col. 2513

[222] Ptolomeu, *Scrisoare către Flora*; la G. Bardy, *Valentin*, art. în Dictionnaire de théologie catholique, vol. XV B, col. 2514

informe, generată accidental de ultimul eon, Sophia în afara legăturii sale cu Téléletos. Iată o versiune foarte veche a gnozei lui Valentin, provenind după unii cercetători din mediile lui Heracleon, un discipol al acestuia, ajunsă până la noi prin Hippolyt: „(La început) Tatăl era singur, nenăscut, mai presus de orice localizare în spaţiu sau în timp şi fără să aibă cu sine vreun sfătuitor, nici vreo altă fiinţă (esenţă) din cele ce pot fi concepute în vreun fel. El era singur, solitar, cum spun ei, odihnind în sine însuşi. Cum însă el era fecund, i se păru într-o zi că e bine să conceapă şi apoi să nască fiinţa preafrumoasă şi perfectă pe care o purta în sine. El nu iubea deloc singurătatea, ci era în întregime iubire, mai spun ei. Or, iubirea nu este cu adevărat iubire decât atunci când ai un obiect pe care să-l iubeşti. Fiind singur, Tatăl concepu (emise) şi născu pe Nous şi pe Aletheia, adică prima diadă, care este stăpâna, originea şi mama tuturor eonilor care sunt în interiorul *pleromei*. Nous şi Aletheia, fiind născuţi de Tatăl, progenitură fecundă al unui Părinte el însuşi fecund, emiseră la rândul lor, după modelul Tatălui, pe Logos şi Zoé. Logos şi Zoé emiseră şi ei pe Anthropos şi Ecclesia. Nous şi Aletheia, văzându-i pe Logos şi Zoé, progeniturile lor, că deveniseră ei înşişi fecunzi, ridicară un imn de slavă în cinstea Părintelui a toate şi-i oferiră acestuia numărul perfect, pe cei zece eoni. Căci, spun tot ei, Nous şi Aletheia nu puteau oferi Tatălui lor un număr mai desăvârşit decât acesta; or, zece este numărul perfect pentru că este prima sumă a numerelor (o aluzie la numerele 1, 2, 3 şi 4 – tetraktys-ul pithagoreic – a căror sumă este egală cu 10, n.m.). Tatăl le era însă superior ca desăvârşire, pentru că fiind singurul necauzat, el este cel care, prin intermediul primei perechi (syzygii) a lui Nous şi Aletheei, a dat naştere tuturor fiinţelor care aveau să fie cauzate ulterior.” [223] Cei zece eoni produşi de Nous şi Aletheia sunt: Bytios şi Mixis, Agératos şi Hénosis, Autophanés şi Hedoné, Akinétos şi Synkrasis, Monogénes şi Makaria. La rândul lor, Logos şi Zoé au născut alţi doisprezece eoni: Paraclétos şi Pistis, Patrikos şi Elpis, Métrikos şi Agapé, Aeinous şi Synésis, Ecclésiastikos şi Macariogés, Thélétos şi Sophia. Ultimul dintre aceştia, Sophia, privind toată această serie de eoni generaţi şi generând la rândul lor în pereche, în „syzygie”, a dorit să genereze şi ea pe cineva, dar nu după modelul acestora, adică din unirea ei cu Thélétos, perechea ei, ci după modelul Tatăl suprem, adică numai din sine însuşi, uitând că numai acesta singur este fără cauză. „Or, spun ei, principiile generatoare (capacitatea de a genera şi ca bărbat şi ca femeie, n.m.) se află reunite numai în cel care nu are el însuşi nici o cauză; în fiinţele generate (având o cauză adică, n.m.) principiul feminin oferă esenţa (materia, n.m.) iar principiul masculin oferă forma. Sophia emise, aşadar, doar ceea ce putea ea singură, o esenţă amorfă şi tulbure.” [224] Văzând neaşteptatul rezultat al dorinţei ei de a-l imita pe Primul Eon, Sophia izbucni în lacrimi. Plânsul ei nu rămase însă fără ecou. Mai întâi Tatăl generă un eon cu totul special numit Stauros (Cruce) sau Horos (Limită) menit să servească drept frontieră superioară *pleromei*, să împiedice de aici înainte orice eon din *pleroma* să aspire mai presus de condiţia sa de fiinţă cauzată, adică să tindă să fie la asemenea cu El, cel necauzat. Prin intermediul eonilor Nous şi Aletheia Tatăl generă apoi eonii-pereche Hristos şi Duhul Sfânt meniţi să dea avortonului Sophiei o formă distinctă şi s-o consoleze. Aceştia dau, într-adevăr, o formă clară informului avorton, făcând din el o a doua Sophia, exterioară *pleromei*, apoi revin în interiorul *pleromei* alături de Nous şi Aletheia, care i-au generat, şi dau slavă Tatălui ceresc. În fine, toţi cei treizeci de eoni ai *pleromei* se unesc şi emit la

[223] Hippolyt, *Philosophumena, VI, 29, 5-30, 9*; la J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origines au concils de Nicéé*, ediţia a doua, Beauchesne, Paris, 1928, vol. 2, p. 107-108

[224] Idem, p. 108.

rândul lor pe eonul Iisus pe care-l trimit să purifice pasiunile celei de a doua Sophia, adică Sophiei exterioare, unindu-se cu ea. Din substanţa şi pasiunile acesteia, unele purificate mai mult, altele mai puţin, apar fiinţele create; în primul rând Demiurgul, apoi toate celelalte. [225] În funcţie de gradul de purificare fiinţele create sunt pnevmatice (spirituale, menite unei mântuiri din oficiu), psihice (spiritual-trupeşti, care se vor mântui în funcţie de direcţia spre care vor tinde) sau hylice (adică pur trupeşti şi condamnate din oficiu la pieire).

Aceeaşi doctrină, reprodusă de data aceasta din anturajul lui Ptolomeu, numit în epocă „floarea şcolii lui Valentin", o vom găsi şi la Irineu, dar cu variaţii importante pentru înţelegerea „mecanismului" gândirii gnosticilor acestei şcoli. „Exista (din veşnicie), spun ei, în înălţimile invizibile şi de negrăit un Eon perfect, anterior faţă de tot, τέλειον Αἰῶνα προόντα. Pe acest Eon ei îl numesc Pre-Principiu, Pre-Tată şi Abis, Προαρχὴν καὶ Προπάτωρα καὶ Βυτὸν. Incomprehensibil şi invizibil, etern şi nenăscut, el se afla din vremuri infinite într-un repaus şi o singurătate profunde, ὑπάρχοντα δ'αὐτὸν ἀχώρητον καὶ ἀόρατον, ἀΐδιόν τε καὶ ἀγέννητον, ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἠρεμίᾳ γεγονέναι ἐν ἀπείροις αἰῶσι χρόνων. Alături de el coexista Ennoia (Gândirea), pe care ei o mai numesc şi Haris (Har) şi Sigé (Tăcere). Într-o zi acestui Abis în veni în minte să emită din el însuşi un Principiu a toate, καὶ ποτὲ ἐννοηθῆναι ἀφ' ἑαυτοῦ προβαλέσθαι τὸν Βυτὸν τοῦτον Ἀρχὴν τῶν πάντωον; această progenitură pe care o concepuse în mintea sa el o depuse, asemenea unei seminţe, καθάπερ σπέρμα, în sânul însoţitoarei sale, Tăcerea. Primind această sămânţă, aceasta deveni însărcinată şi născu pe Nous (Intelect), asemenea şi egal cu Cel care l-a conceput, singurul capabil să înţeleagă măreţia Tatălui. Pe acest Nous ei îl numesc şi Monogén (Unul Născut), Tată şi Principiu al tuturor lucrurilor, Μονογενῆ καλοῦσιν καὶ Πατέρα καὶ Ἀρχὴν τῶν πάντωον. Odată cu el fu generată şi (perechea sa) Aletheia (Adevărul). Aceasta este Tetrada pythagoreică, primitivă şi fundamentală, pe care ei o numesc *rădăcină a tuturor lucrurilor*, ῥίζαν τῶν πάντων, adică Abisul şi Tăcerea, apoi Nous şi Aletheia. Or, acest Monogén, devenind conştient de scopul în vederea căruia a fost emis, emise la rândul său (perechea) Logos (Cuvânt) şi Zoé (Viaţă), părintele tuturor celor ce aveau să vină după ei, principiul şi forma întregii plerome, πατέρα πάντων τῶν μετ' αὐτὸν ἐσομένων καὶ ἀρχὴν καὶ μόρφωσιν παντὸς τοῦ πληρώματος. Din Logos şi Zoé se născură, la rândul lor, conform syzygiei, κατὰ συζυγίαν, (perechea) Anthropos şi Ecclesia. Şi iată astfel Odoada fundamentală, rădăcina şi substanţa tuturor lucurilor, ῥίζαν καὶ ὑπόστασιν τῶν πάντων. …Toţi aceşti eoni, emişi în vederea glorificării Tatălui, voind să-l glorifice şi ei pe Tatăl prin ceva specific lor, procedară la o serie de generări în pereche, προβαλεῖν προβολὰς ἐν συζυγίᾳ. Şi astfel Logos şi Zoé, după ce au generat pe Anthropos şi Ecclesia, generară alţi zece eoni… Anthropos, împreună cu Ecclesia, emiseră şi ei doisprezece eoni…" [226] Ca şi la Hippolyt, ultima pereche este formată din eonii Télétos şi Sophia.

Drama începe în momentul în care Sophia încearcă să-şi depăşească condiţia şi să genereze ceva în afara „syzygiei" sale, imitându-l astfel pe Tatăl cel necauzat. „Astfel, tot după spusele lor, Pre-Tatăl, Προπάτορα, nu era cunoscut decât numai de către Monogén sau Nous cel ieşit din el; pentru toţi ceilalţi eoni el era invizibil şi insesizabil. El singur, deci,

[225] Idem, p. 109.

[226] Irineu de Lyon, *Adversus haereses, I, 1, 1, 2*; colecţia „Sources chrétiennes", nr. 264, Paris, 1979, p.29-31

Nous, se delecta cu vederea Tatălui şi se bucura să-i contemple măreţia fără margini. Dar el se gândi să facă parte egală şi celorlalţi eoni de măreţia Tatălui, revelându-le această măreţie şi învăţându-i că El este fără cauză, incomprehensibil şi insesizabil pentru vedere. …Eonii înşişi doreau şi ei, cu o dorinţă mai mult sau mai puţin calmă, să vadă Principiul emiţător al seminţei lor şi să exploreze *rădăcina fără început*, τὴν ἄναρχον ῥίζαν. …Sigé (Tăcerea) însă îl reţinu, din voinţa Tatălui, căci el (Nous) voia să aducă pe toţi eonii la nivelul de înţelegere şi la dorinţa de a cerceta pe sus-zisul Pre-Tatăl, Προπάτορος. …Ultimul şi cel mai tânăr dintre eoni, generat de Anthropos şi Ecclesia, adică Sophia, tresări violent cuprins de o pasiune în afara relaţiei sale cu (masculul) Télétos. …Această pasiune consta într-o căutare a Tatălui, căci ea voia, după cum spun ei, să înţeleagă măreţia acestui Tată; cum ea nu putea însă face acest lucru, dat fiind că încerca ceva imposibil, ea intră cu sine însăşi într-o luptă de o extremă violenţă, din cauza măreţiei Abisului, a inaccesibilităţii Tatălui şi a iubirii sale pentru el. …Sub această iubire se afla, de fapt, îndrăzneala ei, căci ea nu era, asemenea lui Nous, unit cu Tatăl cel desăvârşit. …Cum ea tindea însă tot mai sus, ar fi sfârşit prin a fi înghiţită de dulceaţa Tatălui şi s-ar fi dezintegrat în substanţa universală, εἰς τὴν ὅλην οὐσίαν, dacă n-ar fi întâlnit Puterea care-i consolidează pe eoni şi îi păstrează în afara măreţiei celei inexprimabile. Acestei Puteri ei îi dau numele de Horos (Limită). Prin aceasta, deci, eonul în cauză fu reţinut şi consolidat. …Pentru îndrăzneala ei de a atinge o ţintă imposibilă şi irealizabilă, (Sophia) născu, spun ei, o substanţă informă, aşa cum putea să nască o femeie (în afara legăturii cu bărbatul, adică numai din ea singură, n.m.), τεκεῖν οὐσίαν ἄμορφον, οἵαν φύσιν εἶχεν θήλεια τεκεῖν. Văzându-şi (progenitura) ea se întristă mai întâi din cauza caracterului nedesăvârşit a ceea ce născuse, διὰ τὸ ἀτελὲς τῆς γενέσεως; apoi pentru că se temea ca acest fruct să nu piară. …Din acestea toate (adică din sentimentele de ignoranţă, de tristeţe, teamă şi stupoare pe care ea le încercă la vederea avortonului ei inform, n.m.) îşi extrage originea ei primă substanţa materiei, πρώτην ἀρχὴν ...τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης, adică din ignoranţă, din tristeţe, din teamă şi din stupoare.” [227]

Atâta vreme cât fusese vorba doar de o dorinţă senină a lui Nous şi a eonilor de a-i cunoaşte întreaga sa măreţie de *rădăcină fără început a tuturor lucrurilor* Abis putuse stopa această cutezanţă a lor prin intermediul consoartei sale, Sigé (Tăcerea). Gestul Sophiei însemna deja o revoltă în faptă şi solicita o măsură mult mai drastică. „Tatăl, deci, emise atunci, prin intermediul lui Monogén, pe eonul Horos (Limită); îl emise după propria sa imagine, adică fără să recurgă la ajutorul unei perechi, al unei femele, ἐν εἰκόνι ἰδίᾳ, ἀσύζυγον, ἀθήλυντον. Căci aci vor ca Tatăl să aibă Tăcerea ca pereche, dincolo afirmă că el este mai presus de distincţia dintre bărbat şi femeie! Pe această Horos (Limită) ei o mai numesc şi Stauros (Cruce), Lytroté (Răscumpărătoare), Carpisté (Emancipatoare), Horothéte (Delimitatoare) şi Metagogé (Îndrumătoare). Prin această Horos (Limită), spun ei, Sophia fu purificată, consolidată şi reintegrată în syzygia ei (eliberată, adică, de *enthymesis*, de dorinţa ei temerară de cunoaştere a celor interzise, n.m.). Când fu separată de Enthymesis-ul (gândirea ei îndrăzneaţă, n.m.) şi de pasiunea care o cuprinsese, ea rămase în interiorul *pleromei*; dar Enthymesis-ul ei, împreună cu pasiunea care-i era inerentă, fu separat, *crucificat* şi expulzat din *pleromă* de către Horos (Limită). Enthymesis era o substanţă

[227] Irineu de Lyon, *Adversus haereses, I, 2, 1-3*; colecţia „Sources chrétiennes”, nr. 264, Paris, 1979, p.37-43

pneumatică, πνεθματικὴν οὐσίαν, pentru că era elanul natural al unui eon; ea era însă o substanţă fără formă sau figură, ἄμορφον καὶ ἀνείδεον, căci Sophia nu înţelesese nimic. Iată pentru ce, spun ei, această substanţă era un fruct slab şi feminin, καρπὸν ἀσθενῆ καὶ θῆλυν." [228] „După ce această Enthymesis fu alungată din *pleroma* şi după ce mama ei fu reintegrată în syzygia ei (cu Telétos, n.m.), Monogén emise un alt cuplu, conform providenţei Tatălui, pentru ca nici un alt eon să nu mai încerce o asemenea pasiune: acesta a fost format din Hristos şi Duhul Sfânt, emişi în vederea fixării şi consolidării eonilor pleromei, εἰς πῆξιν καὶ στηριγμὸν τοῦ πληρώματος. Prin aceştia, spun ei, au fost repuşi în ordine eonii, ὑφ' ὧν καταρτισθῆναι τοὺς Αἰῶνας. Hristos, într-adevăr, i-a învăţat natura syzygiei, συζυγίας φύσιν, …şi le-a făcut cunoscut faptul că adevărata cunoaştere a Tatălui este aceea că El este incomprehensibil şi insesizabil şi că nimeni nu-l poate vedea nici înţelege fără numai prin intermediul Monogenului. Căci cauza permanenţei eterne a eonilor este tocmai ceea ce este de neînţeles în Tatăl, în timp ce cauza pentru care ei sunt născuţi şi au o formă distinctă este ceea ce se poate înţelege în El, aceasta fiind Fiul, καὶ τὸ μὲν αἴτιον τῆς αἰωνίον διαμονῆς τοῖς ὅλοις τὸ ἀκατάληπτον ὑπάρχειν τοῦ Πατρός, τῆς δὲ' γενέσεως αὐτοῦ καὶ μορφώσεως τὸ καταληπτὸν αὐτοῦ, ὃ δὴ Χριστὸς. …Cât despre Duhul Sfânt, după ce i-a egalizat pe toţi eonii, ἐξισωθέντας αὐτοὺς πάντας, i-a învăţat să mulţumească şi i-a făcut să se liniştească. Şi astfel, spun ei, toţi eonii fură stabilizaţi în egalitatea formei şi a gândirii, οὕτως τε μορφῇ καὶ γνώμῃ ἴσους καταστηθῆναι τοὺς Αἰῶονας, devenind toţi (asemenea eonului superior) Nous, toţi (asemenea lui) Logos, toţi (asemenea lui) Anthropos, toţi (asemenea lui) Hristos; la fel şi pentru eonii feminini: toţi (asemenea eonului feminin) Aletheia, toţi (asemeni) lui Zoé, toţi (asemeni) Duhului Sfânt, toţi (asemenea) Ecclesiei (Bisericii)." [229]

<u>*Comentariu*</u>. Întreaga expunere de mai sus, în dubla ei versiune (a lui Hippolyt şi a lui Irineu), este structurată în trei etaje fundamentale. În vârful întregii existenţe gnoza valentiniană plasează, ca de altfel şi gnoza antiiudaică, Primul Principiu, Abisul, care nu are cauză, dar este cauza a toate. Esenţialul cu privire la el este caracterul său eminamente masculin, mai presus de orice condiţionare, capabil adică de fecunditate fără ajutorul unei perechi femelă. Versiunea lui Hippolyt afirmă clar acest lucru: „(La început) Tatăl era singur, …fără să aibă cu sine vreun sfătuitor, nici vreo altă fiinţă (esenţă) din cele ce pot fi concepute în vreun fel. …Fiind singur, Tatăl concepu (emise) şi născu pe Nous şi pe Aletheia….". Irineu transmite o altă versiune, consemnând reflecţia lui Ptolomeu, în care Nous şi Aletheia sunt generaţi de către Primul Principiu cu ajutorul a ceea ce pare a fi o consoartă a sa, Sigé, în pântecele căreia el depune „sămânţa" gândirii sale, adică perechea celor doi. Dar având în vedere că această consoartă pare a fi, de fapt, propria „gândire", sau chiar „tăcerea" de care se înconjoară pentru a pune o barieră impenetrabilă în calea cunoaşterii, se poate spune că şi în versiunea lui Ptolomeu Primul Principiu generează tot singur, adică fără a apela la „serviciile" unei perechi-femelă. Acest lucru este mai evident atunci când Ptolomeu se referă la naşterea eonului Horos, chiar dacă generatorul direct al

[228] Irineu de Lyon, *Adversus haereses, I, 2, 4*; colecţia „Sources chrétiennes", nr. 264, Paris, 1979, p.43-45

[229] Irineu de Lyon, *Adversus haereses, I, 2, 5-6*; colecţia „Sources chrétiennes", nr. 264, Paris, 1979, p.45-47

acestuia este eonul Monogén. „Tatăl, deci, emise atunci, prin intermediul lui Monogén, pe eonul Horos (Limită); îl emise după propria sa imagine, adică fără să recurgă la ajutorul unei perechi, al unei femele, ἐν εἰκόνι ἰδίᾳ, ἀσύζυγον, ἀθήλυντον. Căci (valentinienii, n.m.) aci vor ca Tatăl să aibă Tăcerea ca pereche, dincolo însă, (uitând ce-au spus mai înainte, n.m.), afirmă că el este mai presus de distincţia dintre bărbat şi femeie!" Faptul că Primul Principiu conceput ca generând fără să aibă o pereche-femelă este atestat indirect în episodul căderii Sophiei: Sophia decade din *pleroma* din cauza faptului că aspiră să-l imite pe Tatăl şi încearcă să genereze după modelul Lui, adică în afara relaţiei cu perechea sa mascul Télétos. Hippolyt, la rândul său, spune şi el: „Acestora (Tatăl) le este Principiu tuturor, *monadă (s.n.)*, nenăscut, nepieritor, neconceput şi negândit, roditor şi cauza naşterii tuturor celor născuţi (emanaţi); este numit de către aceştia *Tatăl-monadă (s.n.).*" [230]

Al doilea etaj al teologiei gnostice este alocat *pleromei* celor treizeci de eoni. Important nu este numărul lor, ci faptul că toţi subzistă în perechi mascul-femelă. „Căci, spun ei, principiile generatoare (capacitatea de a genera şi ca bărbat şi ca femeie, n.m.) se află reunite numai în Cel care nu are el însuşi nici o cauză; în fiinţele generate însă (având o cauză adică, n.m.) principiul feminin oferă *esenţa (materia, n.m.)* iar principiul masculin oferă *forma*." Contrastul dintre *eonii-diadă* şi *Tatăl-monadă* este definitoriu pentru deosebirea fundamentală dintre cele două „etaje" ale ierarhiei fiinţelor aşa cum o imaginează Valentin. Perfecţiunea prin excelenţă aparţine, evident, monadei, unităţii ontologice pure înţeleasă în sensul cel mai tare al acestui termen. Diada este o reflectare de a doua mână a perfecţiunii originare, monadice, a Principiului Suprem. Influenţa pythagoreică este mai mult decât evidentă în această alegere a conceptelor pentru a diferenţia primul etaj al existenţei de cel de al doilea. Aşadar, nici un eon din cei generaţi nu poate naşte fără perechea sa; aceasta tocmai pentru că este cauzat şi nu fără cauză, asemenea Tatălui suprem. Emiterea eonului Horos (Limită) a avut ca scop tocmai această limitare a aspiraţiei eonilor de a fi asemenea Tatălui lor şi consolidare în specificul lor, adică acela de fiinţe cauzate, deci de fiinţe-pereche. „Apropo de această Limită a lor, căreia ei îi dau mai multe nume: ei spun că ea are două activităţi, una care consolidează şi alta care separă; în măsura în care consolidează şi întăreşte (eonii în condiţia lor proprie de fiinţe cauzate, n.m.) ea este numită Stauros (Cruce); în măsura în care separă şi delimitează ea este numită Horos (Limită)." [231] Eonul Limită este menit în gândirea gnostică să-i protejeze pe eonii *pleromei* de pericolul de „a fi înghiţiţi de dulceaţa Tatălui şi dezintegraţi în substanţa (sa) universală", pericol evident în cazul Sophiei. Este interesant că această misiune de „consolidare" a eonilor în specificul condiţiei lor de fiinţe cauzate gnosticii o încredinţau fără vreo distincţie clară atât eonului Limită, generat doar de eonul Monogén, cât şi perechii Hristos-Duhul Sfânt, generată de toţi eonii *pleromei*. Se pare însă că rolul Limitei era mai mult acela de a împiedica aspiraţiile imposibile, adică ascensiunea spre condiţia inaccesibilă a Tatălui suprem de principiu singur , cum a făcut Sophia; deci un rol privativ. Rolul perechii Hristos-Duhul Sfânt pare a fi fost însă, în gândirea lui Ptolomeu, mai mult acela de a consolida eonii în condiţia lor de făpturi-pereche. „Hristos, într-adevăr, i-a învăţat natura syzygiei", iar Duhul Sfânt, „după ce i-a

[230] Hippolyt, *Philosofumena, VI, 29*; la L. Grozea, *Gnoza. Jocurile fiinţei în gnoza valentiniană orientală*, Editura Paideea, 2001, p. 101, n. 25

[231] Irineu de Lyon, *Adversus haereses, I, 3, 5*; colecţia „Sources chrétiennes", nr. 264, Paris, 1979, p.57-59

egalizat pe toţi eonii, i-a învăţat să mulţumească şi i-a făcut să se liniştească". În ce sens am putea înţelege această „egalizare" a eonilor? Răspunsul îl oferă tot textul lui Irineu: ca urmare a acţiunii combinate a lui Hristos şi a Duhului Sfânt „toţi eonii fură stabilizaţi în egalitatea formei şi a gândirii, devenind toţi (asemenea eonului superior) Nous, toţi (asemenea lui) Logos, toţi (asemenea lui) Anthropos, toţi (asemenea lui) Hristos; la fel şi pentru eonii feminini: toţi (asemenea eonului feminin) Aletheia, toţi (asemeni) lui Zoé, toţi (asemeni) Duhului Sfânt, toţi (asemenea) Ecclesiei (Bisericii)." [232], adică a celor care credeau că urcușul pe scara perfecțiunii spirituale îi va duce până la nivelul egalităţii cu însuşi Hristos). Oricum va fi fost, teoria „egalizării" eonilor conţinea în germene premiza reducerii lor la unul singur în evoluţiile ulterioare ale doctrinei trinitare, adică al Logosul conceput ca fiinţă intermediară între Dumnezeu Tatăl şi Duhul Sfânt înţeles în arianism, spre exemplu, ca prima creatură a Logosului.

În fine, al treilea loc în această vastă ierarhie spirituală a gândirii valentiniene aparţine lumii materiale rezultată din greșeala cutezătoarei Sophia. „Pentru îndrăzneala ei de a atinge o ţintă imposibilă şi irealizabilă, (Sophia) născu, spun ei, o substanţă informă, aşa cum putea să nască o femeie (în afara necesarei legături cu un bărbat, adică numai din sine, n.m.)." Este vorba aici de acea Enthymesis, pe care gnosticii lui Irineu o calificau drept „un fruct slab şi feminin" şi o mai numeau şi Achamouth. „…Exclusă din Lumină şi din *pleroma*, (Enthymesis) era fără formă şi fără figură, după chipul unui avorton, ἄμορφος καὶ ἀνείδεος ὥσπερ ἔκτρωμα, pentru că nu înţelegea nimic. Hristos (eonul trimis s-o salveze, n.m.) avu milă de ea. Întinzându-se pe Cruce, el o formă pe Achamouth (probabil o versiune superioară a lui Enthymesis, n.m.) prin propria sa putere, dându-i însă o formă numai după substanţă, nu şi după cunoştinţă, τῇ ἰδιᾳ δυνάμει μορφῶσαι μόρφωσιν τὴν κατ' οὐσίαν μόνον, ἀλλ' οὐ τὴν κατὰ γνῶσιν. După această operaţiune el urcă din nou (în *pleroma*, n.m.), adunându-şi în sine puterea, şi abandonă pe Achamouth, astfel încât aceasta, luând cunoştinţă de pasiunea care era în ea ca urmare a separării ei de *pleroma*, aspira la realităţile superioare, al căror parfum, oarecum nealterat, lăsat în ea de Hristos şi Duhul Sfânt, ea încă îl păstra. …Astfel formată (adică numai ontologic, nu şi gnoseologic, n.m.) şi devenită conştientă, dar golită de Logos – adică de Hristos – care o asista nevăzut, ea se lansă în căutarea Luminii care o abandonase. Ea nu putu cuprinde dintr-odată, pentru că fu împiedicată de eonul Limită. …Neputând birui Limita, pentru că ea era încă dominată de pasiune, şi văzându-se abandonată, singură, pe dinafară, ea căzu copleşită sub toate elementele acestei pasiuni multiplă şi diversă. …Spre deosebire de mama ei – prima Sophia, care era un eon – Achamouth, în mijlocul acestor pasiuni, nu dovedi o simplă alterare, ci chiar o opoziţie a contrariilor. …Iată cum se explică, spun ei, originea şi esenţa materiei din

[232] Este greu să nu vedem aici premiza doctrinei de mai târziu a călugărilor supranumiți „isohriști". Ipoteza pare confirmată chiar de Irineu care ne informează că: „Ei au ajuns la un asemenea grad de orgoliu încât unii dintre se consideră egali cu Iisus Hristos, ὥστε τοὺς μὲν ὁμοίος ἑαυτοὺς εἶναι λέγειν τῷ Ἰησοῦ, în timp ce alții se declară chiar mai puternici decât el, τοὺς δὲ καὶ ἔτι δυνατωτέρους,; alții se pretind superiori apostolilor lui, lui Petru, lui Pavel și celorlalți apostoli, pe care nu-i văd cu nimic mai prejos decât Iisus însuși. Căci sufletele lor, provenind din aceeași sferă cu Autorii acestei lumi, motiv pentru care-i disprețuiesc, au fost – spun ei – dăruiți cu aceeași putere și se vor întoarce în același loc. Și dacă vreunul dintre ei ajunge să disprețuiască lucrurile de aici de jos mai mult decât a făcut-o Iisus, ei îi pot fi superiori!" (Irineu de Lyon, *Adversus haereses, I, 25, 2*; colecția „Sources chrétiennes", nr. 264, Paris, 1979, p.335)

care este făcută această lume, ταύτην σύστασιν καὶ οὐσίαν τῆς ὕλης γεγενῆσθαι, ἐξ ἧς ὅδε ὁ κόσμος συνέστηκεν." [233]

Trebuie precizat aici că dacă Primul Principiu este *monada* prin excelenţă, inaccesibilă şi inimitabilă în esenţa ei pură, iar existenţa eonilor-pereche se desfăşoară sub semnul *diadei* pythagoreice, materia reprezintă pluralitatea, *multiplicitatea* fără măsură, cu totul informă şi lipsită de orice ordine raţională. Ptolomeu mai spune în aceeaşi *Scrisoare (7,7)* că „Fiinţa Celui Potrivnic este stricăciunea şi întunericul, căci el este hylic şi împărţit în multe feluri; a Tatălui tuturor, care este nenăscut, fiinţa este nestricăciune şi lumină în sine, simplă şi omogenă." Hippolyt, la rândul său, spune şi el: „Acestora (Tatăl) le este Principiu tuturor, *monadă (s.n.)*, nenăscut, nepieritor, neconceput şi negândit, roditor şi cauza naşterii tuturor celor născuţi (emanaţi); este numit de către aceştia *Tatăl-monadă (s.n.)*." [234] Irineu adaugă: „…Există apoi o Diadă nenumită, din care unul se numeşte Negrăitul (Abisul sau Primul Principiu, n.m.), altul Tăcerea (Sigé); Valentin pune două Limite: una între Bythos şi restul Pleromei, separând astfel eonii născuţi de Tatăl nenăscut…" [235] Tertulian pare a explica această distincţie în felul următor: „(Potrivit lor) îi revine lui Hristos rolul de a-i învăţa pe eoni natura uniunilor lor, de a le da o idee despre Cel necreat şi de a-i face să conceapă în ei înşişi cunoaşterea Tatălui, adică faptul că este imposibil să-l perceapă şi să-l înţeleagă, adică să-l vadă şi să-l audă altfel decât prin intermediul Monogenului." Comentând această idee Tertulian nu se poate abţine să nu se mire de „extravaganţa unei doctrine care constă în a învăţa că incomprehensibilitatea Tatălui este cauza veşniciei lor, în timp ce comprehensibilitatea sa este raţiunea naşterii şi a formării lor." [236]

<u>*Evaluare*</u>. Am arătat până aici logica internă a sistemului lui Valentin. [237] Voi arăta în continuare care sunt acele elemente care au fost preluate în disputele trinitare ulterioare. Reproducând gândirea lui Ptolomeu, „floarea şcolii lui Valentin", Irineu spune următoarele:

---

[233] Irineu de Lyon, *Adversus haereses, I, 4, 1-2*; colecţia „Sources chrétiennes", nr. 264, Paris, 1979, p.63-67

[234] Hippolyt, *Philosofumena, VI, 29*; la L. Grozea, *Gnoza. Jocurile fiinţei în gnoza valentiniană orientală*, Editura Paideea, 2001, p. 101, n. 25

[235] Irineu de Lyon, *Adversus haereses, I, 11,1; I, 11,3; I, 11,5*; la L. Grozea, *Gnoza. Jocul fiinţei în gnoza valentiniană orientală*, Editura Paideia, Bucureşti, 2001, p. 100, n. 18

[236] Tertullien, *Adversus valentinianos, XI, 2, 3*; în *Sources chrétiennes*, vol. 280, p.107. Avem aici ideea filozofică potrivit căreia ceea ce este cunoscut este cunoscut prin cauza sa; este cognoscibil pentru că are o cauză. În schimb, ceea ce este necunoscut şi chiar incognoscibil nu are o cauză; tot ce nu are o cauză nu este congnoscibil. Tatăl care nu are cauză, pentru că este *agenetos, innatus*, este şi incognoscibil prin însăţi esenţa sa de fiinţă fără cauză. Arienii vor adăuga mai târziu şi caracterul său incomunicabil pentru că Tatăl nici nu naşte pe Fiul, fiind imuabil. Sau nu-l naşte pe Fiul pentru că este imaubil, deci nici nu-i poate comunica propria-i esenţă.

[237] Se poate vorbi, într-adevăr, de o „logică" a mitului gnostic (vezi J.-C. Fredouille, *Tertullien. Contre Valentinianos. Introduction, texte critique, traduction*; în *Sources chrétiennes*, vol. 280, p.46). Tertulian, în schimb, vorbeşte despre lipsa unei „ratio" în toată această lungă listă de generări a eonilor unii din alţii: „Din Proarhé purcede Arhé în primul, dar şi al cincilea loc ; din Annénoetos purcede Acataleptos în al doilea, dar şi în al şaselea loc; din Arrhétos, Anonomastos în al treilea, dar şi în al şaptelea loc; din Cel Invizibil, Agennetos în al patrulea, dar şi în al optulea loc. raţiunea acestei dispuneri care face ca unul şi acelaşi să se nască în două poziţii diferite separate de un asemenea interval? Prefer s-o ignor decât să o cunosc. Ce logică poate fi în aceste lucruri proferate de o manieră atât de extravagantă?" (Tertullien, *Adversus valentinianos, XXXV, 2*; în *Sources chrétiennes*, vol. 280, p.151)

„Există, zic ei, în înălțimile nevăzute, un Eon desăvârşit, τέλειον αἰῶνα, Pre-existent, Προόντα; pe acesta îl mai numesc încă şi Pre-Pincipiu, Προαρχὴν, şi Pre-Părinte, Προπάτορα, şi Abis, Βυθὸν; necuprins, ἀχώρητον, de cele existente şi nevăzut, ἀόρατον, veşnic, ἀίδιον, şi nenăscut, ἀγέννητον, el se afla în linişte şi netulburare întru nemărginirea veacurilor. Împreună cu acesta există Gândirea, Ἔννοιαν, pe care ei o numesc Harul, Χάριν, şi Tăcerea, Σιγὴν." [238] Prima şarjă de atribute ale Primului Principiu sunt ataşate calificării sale ca Abis, Βυθὸν: el este necuprins, ἀχώρητον, invizibil, ἀόρατον, veşnic, ἀίδιον, şi nenăscut, ἀγέννητον. Semnificaţia tuturor acestor atribute este limpede: Abisul, fiind unul singur, nu are margini nici în spaţiu şi nici în timp; de aceea nu are nici început nici sfârşit. Dar mai important, el nu poate fi văzut căci văzute pot fi numai lucrurile finite, cărora li se pot vedea marginile, începutul şi sfârşitul. Din acest motiv Primul Principiu este şi necunoscut. Irineu reproduce învăţătura unui alt ucenic al lui Valentin, gnosticul Marcu, care afirma că anterior venirii lui Hristos Primul Principiu era total necunoscut, astfel încât Mântuitorul a anunţat un alt Tată decât Creatorul lumii materiale, Creator pe care el îl numea „fruct al decăderii". La acest „necunoscut" raporta el versete ca Isaia I, 3, Osea IV, 1, Ps. XIII, 2-3, Exod XXXIII, 20. [239] Acelaşi Irineu ne transmite şi una din formulele pe care valentinienii le foloseau pentru cei pe care-i botezau: îi botezau „în numele necunoscutului Tată al tuturor, al Adevărului - mamă a tuturor, al lui Iisus care a coborât (în lume), al acţiunii unificatoare, răscumpărătoare şi de comuniune a puterilor, εἰς ὄνομα ἀγνώστου Πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς ἀλήθειαν μητέρα πάντων, καὶ εἰς κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν, εἰς ἕνωοιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων." [240] Caracterul de fiinţă total necunoscută este un rezultat direct al definirii lui Abis ca necuprins, ἀχώρητον: din moment ce este necruprins, el este singur, unic chiar şi din acest motiv nu suportă predicaţii de nici un fel. Predicaţia este o relaţie între două noţiuni diferite, între un subiect şi un predicat care spune ceva despre subiect care nu este inclus în subiect (predicaţia sintetică în limbajul lui Kant). Fiind în unul, Abis nu există decât el; în felul acesta orice predicaţie nu va face decât să afirme identităţi despre subiect, căci ce altceva ar putea afirma un predicat despre marele său subiect (Abis) din moment ce nu mai există nimic altceva decât el? Nefiind predicabil deci, Abis va fi necunoscut.

Al doilea rând de atribute sunt şi mai interesante: acelaşi Abis este definit de data aceasta ca Pre-existent, Προόντα; Pre-Pincipiu, Προαρχὴν, rădăcina fără început, τὴν ἄναρχον ῥίζαν şi nenăscut, ἀγέννητον. Fiecare din acestea are greutatea lui. Atributul de „preexistent, προόντα" tradus în latină prin „qui ante fuit" trebuie pus în relaţie logică cu cel de „necuprins, ἀχώρητον" în sensul că anterior hotărârii sale de a genera primii eoni, când „din vremuri infinite el se afla într-o odihnă şi o linişte profundă, ἐν ἡσυχίᾳ πολλῇ ΄γεγονέναι ἐν ἀπείροις αἰῶσι χρόνων" Tatăl exista singur, nemărginit de nimic din cele care abia ulterior aveau să existe. Acest sens este subliniat de traducerea latină a adjectivului

---

[238] Irineu de Lyon, *Adversus haereses, I, 1,1*; la L. Grozea, *Gnoza. Jocul fiinţei în gnoza valentiniană orientală*, Editura Paideia, Bucureşti, 2001, p. 100, n. 17

[239] Irineu de Lyon, *Adversus haereses, I, 19, 1*; colecţia „Sources chrétiennes", nr. 264, Paris, 1979, p.285-287

[240] Irineu de Lyon, *Adversus haereses, I, 21, 3*; colecţia „Sources chrétiennes", nr. 264, Paris, 1979, p.299. De remarcat formula εἰς ὄνομα ἀγνώστου Πατρὸς; ea aminteşte fără dubiu de inscripţia de pe statuia din Atena: ἀγνώστῳ Θεῷ. Este foarte posibil ca valentinienii, poate chiar şi marcioniţii, să fi folosit în susţinerea formulei lor expresia de mai sus utilizată circumstanţial de însuşi Sf. Pavel (Fapte XVII, 23).

„ἀχώρητον”: „quem nulla res carere possit - pe care nu-l poate cuprinde nimic (din cele ce există)”. Atributul „pre-pincipiu, προαρχὴν” este şi mai interesant: el sugerează nu doar faptul că Tatăl exista anterior oricărui lucru dintre cele care, existând în regimul celor finite, are inevitabil prin însăşi esenţa sa un început (şi, desigur, şi un sfârşit), ci el exista anterior însăşi ideii de început, mai înainte de a se pune chiar problema însăşi a unui început al existenţei. Cum începutul este legat de ideea însăşi de existenţă şi cum nimic din cele pe care noi le ştim ca existând nu exista încă, nu exista deci nici un început a ceva. Tatăl este anterior însăşi ideii de început. Expresia „rădăcina fără început, τὴν ἄναρχον ῥίζαν” nu face decât să întărească acest sens. Infinitul, nenăscutul, este mai presus de orice relaţie cauzală, mai presus de orice limitare spaţio-temporală. La fel şi infinitatea pe care o sugerează şi expresia „ἐν ἀπείροις αἰῶσι χρόνων”: nu este o succesiune infinită de timpi finiţi, cum cred modernii, ci este condiţia celui care nu cunoaşte finitul sub nici un aspect. O succesiune de timpi finiţi va fi ea însăşi finită în orice moment în care este considerată. Mulţimea timpilor finiţi va fi ea însăşi finită prin însăşi natura celor care o compun, căci este o mulţime de relaţie. La fel şi atributul de „nenăscut, ἀγέννητον”: a fi fără început nu este doar o condiţie, un atribut care presupune existenţa unor fiinţe care au început; înseamnă a fi mai presus de orice relaţie chiar.

În fine, cel mai important atribut, dar şi cel care va provoca reacţia mediilor teologice eclesiastice, este cel de „Pre-Tată, Προπάτωρ”. Condiţia de „pre-tată” este, desigur, condiţia celui care nu are încă un fiu şi neavând un fiu, el nu poate fi tată. Dar e şi mai mult de atât: a fi pre-tată înseamnă nu doar a nu avea încă un fiu, ci a fi etern, a nu fi cauzat, aşa cum este orice fiu. Deja valentinienii prefigurau marea controversă ariană care va asimila condiţia de fiu cu aceea de creatură, de existenţă finită condiţionată de cauza ei. Este de observat însă că acest atribut este în realitate o consecinţă a celor de mai sus. Cu alte cuvinte, o fiinţă care este necuprinsă, ἀχώρητον, şi nevăzută, ἀόρατον, veşnică, ἀίδιον, şi nenăscută, ἀγέννητον, va fi în mod necesar o fiinţă singură: infinită fiind ea sub toate aspectele, cine o va mărgini? Iată de ce Primul Principiu subzistă din veşnicie singur, în stare de *monadă*, fără a avea adică alături de sine pe cineva (spre exemplu un frate nenăscut ca şi ea) şi chiar fără să aibă un fiu care să-i aducă un statut nou în propria esenţă. Iată de ce Primul Principiu, anterior apariţiei primului eon, este în mod necesar „pre-tată” sau mai exact nu este în nici un fel „tată”. Infinitatea obligă fiinţa la singurătate, la unicitate absolută cu toate consecinţele care decurg din ea, şi această axiomă valentinienii o moşteneau, desigur, din străvechea filozofie a lui Parmenide. Pe lângă toate acestea mai exista o consecinţă: ea este sugerată de expresia „el (Primul Principiu) se afla în linişte şi netulburare întru nemărginirea veacurilor”. Semnificaţia acesteia este că, fiind singur, adică nefiind „tată” al unui fiu care nu putea exista din veşnicii alături de sine din moment ce trăia în solitudine absolută, acest „Pre-Tată” nu era nici cauză a ceva diferit de sine. Aceasta însemnă că nu avea activitate cauzală, de fapt nu avea nici o activitate, trăind din veşnicii în identitatea cea mai deplină cu sine însuşi. O fiinţă trăind în solitudine şi „netulburare” nu poate naşte pe nimeni. Aici intervine marea problemă a generării: cum s-a putut hotărî Pre-Tatăl să devină Tată? Cum a putut el părăsi starea sa de inactivitate pentru a deveni marele cauzator al lumii eonilor? Simţind că dintr-un principiu monadic nu este posibilă generarea a ceva diferit, Ptolomeu, „floarea şcolii lui Valentin”, a încercat să corecteze acest handicap logic al teoriei maestrului postulând, alături de Primul Principiu veşnic, o pereche feminină

coexistând cu el din veşnicie: Gândirea, Tăcerea sau Harul. El face din această pereche iniţială începutul generării tuturor celorlalţi eoni. Soluţia sa nu era, desigur, decât un subterfugiu poetic, fără valoare metafizică notabilă, întrucât ea anula diferenţa însăşi dintre eonii-pereche ai pleromei şi principiul tatălui-monadă, care generează adică din sine însuşi, fără ajutorul unei perechi feminine.

Contrastului dintre *eonii-diadă* şi *Tatăl-monadă* ridică însă o mare problemă: cum reuşeşte Tatăl să creeze eonii, dacă el, fiind în sine însuşi doar „monadă", nu are nici o posibilitate de a concepe altceva decât pe sine însuşi, adică propria identitate? Caracterul său de „monadă" sugerează că nu are în sine nici un principiu al diferenţierii, ca să poată naşte adică ceva diferit de sine! Hippolyt arată că valentinienii depăşeau această contradicţie identificând esenţa Tatălui cu „dragostea" însăşi: „Deoarece era dătător de viaţă, (Tatăl) s-a gândit ca deosebita frumuseţe şi desăvârşire pe care le avea în sine să le emane şi să le nască. Căci nu era iubitor al singurătăţii. Într-adevăr, (El) era în întregime dragoste – zice valentinianul – iar dragostea nu este dragoste dacă nu este să fie iubită. De aceea Tatăl însuşi a emanat şi a născut…" [241] Interesant este aici faptul că Tatăl, care iniţial era singur şi nu avea nimic din atributele unui Tată, neexistând încă eonii, este definit într-o primă fază ca „neînduplecat", de fapt impasibil, fără nici o compasiune în sine însuşi, din moment ce nu exista încă altcineva în afară de sine asupra căruia să-şi reverse dragostea. Ulterior însă el a devenit „compătimitor, συμπαθησεν". „Tatăl, zice Theodot, care este *puternic în natură*, şi *neînduplecat*, a fost *compătimitor*, dăruind *înduplecarea* lui ca Tăcerea să-l cuprindă. (…)Tatăl, care este necunoscut, a voit să se facă cunoscut eonilor şi prin propria-i Gândire, atât cât se cunoştea pe sine, a emanat pe Monogenes." [242]

Heracleon susţinuse că Primul Principiu începe să genereze, în ciuda liniştii în care se complăcea din veşnicii nesfârşite, din cauza faptului că era în sine însuşi în întregime iubire: „Cum însă el era fecund, i se păru într-o zi că e bine să conceapă şi apoi să nască fiinţa preafrumoasă şi perfectă pe care o purta în sine. El nu iubea deloc singurătatea, ci era în întregime iubire, mai spun ei. Or, iubirea nu este cu adevărat iubire decât atunci când ai un obiect pe care să-l iubeşti. Fiind singur, Tatăl concepu (emise) şi născu pe Nous". Este interesant însă faptul că , după alţi gnostici aparţinând aceluiaşi curent, Tatăl, care iniţial era singur şi nu avea nimic din atributele unui Tată, neexistând încă eonii, este definit într-o primă faza ca „neînduplecat", de fapt impasibil, fără nici o compasiune în sine însuşi, din moment ce nu exista încă altcineva în afară de sine asupra căruia să-şi reverse dragostea. Ulterior însă el a devenit „compătimitor, συμπαθησεν". „Tatăl, zice Theodot, care este

---

[241] Hippolyt, *Philosofumena, VI, 29*; la L. Grozea, *Gnoza. Jocurile fiinţei în gnoza valentiniană orientală*, Editura Paideea, 2001, p. 107-108, n. 85

[242] *Fragmente din Theodot, 30, 1; 7, 1*; la L. Grozea, *Gnoza. Jocurile fiinţei în gnoza valentiniană orientală*, Editura Paideea, 2001, p. 108, n. 87, 88. Conceptul de „compătimire" aplicat lui Dumnezeu Tatăl va fi împrumutat de Praxeas în elaborarea monarhianismului său compatripasian. Există însă o deosebire majoră între uzanţa gnostică a acestui concept şi aceea a lui Praxeas monarhianul: în timp ce la Valentin Tatăl „compătimeşte" ca urmare a unei coborâri a sa în planul devenirii, a ieşirii sale din imuabilitatea şi impasibilitatea condiţiei sale eterne pentru a genera eonii şi prin ei lumea materială, la Praxeas Tatăl „pătimeşte" ca spirit ceea ce Iisus sau Fiul „pătimeşte" ca trup. Pătimirea Tatălui este astfel o „compătimire", care însă nu-l coboară cu nimic în zona inferioară a condiţiei trupeşti, materiale, a Fiului său. Conceptul valentinian de „compătimire" sugerează deja o condiţie ontologică amestecată, intermediară, o ieşire a Tatălui din condiţia sa de fiinţă absolută pentru a genera, deci pentru a coborî într-un fel în condiţia eonilor intermediari între el şi lumea materială.

puternic în natură, şi *neînduplecat*, a fost *compătimitor*, dăruind *înduplecarea* lui ca Tăcerea să-l cuprindă. (…)Tatăl, care este necunoscut, a voit să se facă cunoscut eonilor şi prin propria-i Gândire, atât cât se cunoştea pe sine, a emanat pe Monogenes." [243] Se pare că Valentin definise iniţial Abisul sau Primul Principiu ca în întregime impasibil, neatins adică de slăbiciuni pentru vreo fiinţă, căci anterior apariţiei eonilor pleromei, nu exista nici una faţă de care să simtă ceva. Este posibil ca Valentin să nu fi considerat „Tăcerea" ca un eon distinct, având un ipostas diferit de acela al Principiului Suprem, ci doar ca o metaforă menită să exprime întunericul cognitiv total de care era înconjurat din eternitate. Abia disipoli ca Ptolomeu par să fi ipostaziat Tăcerea făcând din ea o pereche-femelă a Abisului-mascul. Indiferent cum va fi fost, important este faptul că gnosticii valentinieni nu au putut explica satisfăcător cum a putut trece Abisul de la liniştea sa non-generativă din veşnicii la activitatea tumultoasă a generării primului eon. Piedica conceptuală în calea acestei imposibile tranziţii nu erau numai atributele sale de fiinţă infinită pe lângă care este imposibil să mai apară o alta, nemaifiind loc, ci şi această calificare fără echivoc al lui Theodot care-l califică pe Abis ca „puternic în natură, dar neînduplecat, impasibil", adică fără pasiuni, deci cu totul transcendent iubirii şi oricărui alt sentiment.

Să evaluăm acum statutul ontologic şi funcţional al eonilor-pereche. Cel mai important aspect al acestui etaj al eonilor este caracterul lor de fiinţe intermediare, de mijlocitori între Abis, Principiul Suprem, şi lumea eonilor pleromei. Cel despre care se afirmă în mod explicit acest rol este eonul Nous numit de Ptolomeu „principiul a toate, τοῦτον Ἀρχὴν τῶν πάντωον", adică al tuturor eonilor ulteriori până la ultimul, Sophia („pe acest Nous ei îl numesc şi Monogén (Unul Născut), Tată şi Principiu al tuturor lucrurilor, Μονογενῆ καλοῦσιν καὶ Πατέρα καὶ Ἀρχὴν τῶν πάντωον"). Ideea esenţială aici este aceea că toţi aceşti eoni până la ultimul dintre ei (Sophia) nu sunt generaţi direct de Abis, ci prin intermediul acestui Nous, „principiul a toate, τοῦτον Ἀρχὴν τῶν πάντωον". Se va remarca faptul că numele de „părinte", de „tată" este atribuit de valentinieni acestui Nous şi nu lui Abis. În viziunea Abis, primul principiu, îşi păstra calitatea sa cauză absolută a tot ce există, de „rădăcină fără început, τὴν ἄναρχον ῥίζαν", de *„rădăcină a tuturor lucrurilor*, ῥίζαν τῶν πάντων". Rolul de intermediar ontologic al lui Nous este pus în evidenţă mult mai bine în context gnoseologic, adică atunci când Ptolomeu face precizarea că „adevărata cunoaştere a Tatălui este aceea că El este incomprehensibil şi insesizabil şi că nimeni nu-l poate vedea nici înţelege *fără numai prin intermediul Monogenului (care cunoaşte), nisi per solum Monogenen (cognoscentem),* ἢ διὰ μόνου τοῦ Μονογενοῦς (γινώσκεται). Căci cauza permanenţei eterne a eonilor este tocmai ceea ce este de neînţeles în Tatăl, în timp ce cauza pentru care ei sunt născuţi şi au o formă distinctă este ceea ce se poate înţelege în El, aceasta

[243] *Fragmente din Theodot, 30, 1; 7, 1*; la L. Grozea, *Gnoza. Jocurile fiinţei în gnoza valentiniană orientală*, Editura Paideea, 2001, p. 108, n. 87, 88. Conceptul de „compătimire" aplicat lui Dumnezeu Tatăl va fi împrumutat de Praxeas în elaborarea monarhianismului său compatripasian. Există însă o deosebire majoră între uzanţa gnostică a acestui concept şi aceea a lui Praxeas monarhianul: în timp ce la Valentin Tatăl „compătimeşte" ca urmare a unei coborâri a sa în planul devenirii, a ieşirii sale din imuabilitatea şi impasibilitatea condiţiei sale eterne pentru a genera eonii şi prin ei lumea materială, la Praxeas Tatăl „pătimeşte" ca spirit ceea ce Iisus sau Fiul „pătimeşte" ca trup. Pătimirea Tatălui este astfel o „compătimire", care însă nu-l coboară cu nimic în zona inferioară a condiţiei trupeşti, materiale, a Fiului său. Conceptul valentinian de „compătimire" sugerează deja o condiţie ontologică amestecată, intermediară, o ieşire a Tatălui din condiţia sa de fiinţă absolută pentru a genera, deci pentru a coborî într-un fel în condiţia eonilor intermediari între el şi lumea materială.

fiind Fiul". Aici se află temeiul doctrinei ariene de mai târziu a originării Duhului Sfânt şi a tuturor fiinţelor create „numai prin Fiul". Este, probabil, momentul în care particula διὰ din expresia biblică a prologului evangheliei după Ioan („toate printr-însul s-au făcut) este afirmată clar subordinaţian, limintând actul purcederii Duhului şi al creaţiei numai la Fiul Monogen (διὰ μόνου τοῦ Μονογενοῦς).

În sfârşit, Sophia. La capătul inferior al ierarhiei fiinţelor care alcătuiesc *pleroma* se află ultimul eon, Sophia, care, la Valentin, este reprezintă începutul lumii sensibile, creatoarea materiei informe. Sophia simte nevoia unirii sale cu Logos, un eon masculin, pentru ca avortonul ei inform să capete asemănare cu Tatăl transcendent. În calea dorinţei ei de a avea acces la Tatăl stau însă multe fiinţe intermediare, astfel că Sophia nu-l poate cunoaşte direct pe Tatăl, ci numai prin intermediul eonului salvator trimis de Tatăl s-o salveze din lanţurile materiei. Gnosticii au considerat materia ca rezultat al Sofiei, principiul feminin prin excelenţă, care, singură fiind, a dat naştere unei fiinţe „informe". Or, eonul cel mai înalt este trimis să dea „formă" Sophiei şi avortonului ei, s-o „mântuiască". Ideea este că materia şi în primul rând Sofia nu este creaţia Primului Principiu, ci a eonilor intermediari; aşadar, Sophia *„purcede" numai din eonii intermediari* dintre care primul este Hristos sau Fiul. Această separare a Sofiei de Primul Principiu era menită să întărească ideea că ea nu este decât o creatură a eonilor, inferioară acestora, iar nu o fiinţă divină, asemenea lor, derivând adică din Tatăl; ea este astfel ultimul eon, cel mai de jos, singurul care poate avea contingenţă cu materia, cu lumea terestră. Această viziune despre Sophia va avea un ecou extraordinar în doctrina trinitară ulterioară, căci mulţi autori creştini din secolul al III-lea au identificat Duhul Sfânt cu Sophia. Este cazul lui Teofil al Antiohiei (*Către Autolic, I, 7; II, 10, 15, 18, 22*), al lui Irineu (în *Philosofumena, III, 24, 2*, dar şi în *Demonstratio apostolica, 5, 10*) sau al lui Atenagora (*Solie XXIV*). [244] Ceea ce este important în cazul Sophiei şi va influenţa puternic pnevmatologia secolelor care vor urma este ideea emanaţiei ei din eonii intermediari, iar nu direct din Dumnezeu Tatăl, idee lansată de Valentin şi preluată cum vom vedea în arianism. Dar mai există un aspect al doctrinei valentiniene a Sophiei care se va dovedi important în arianism: tentativa Sophiei de a genera după modelul lui Abis este în realitate o tentativă eşuată. Aceasta însemnă că eonul Sophia nu are în realitate calitatea de creatoare a lumii materiale. Este un amănunt care se va dovedi foarte important în viitorul arianism.

(Aici putem găsi originile hristologiei ariene. Formula: Hristos s-a născut „din Tată fără mamă" şi „din mamă fără tată" nu este produsul gândirii patristice, cum am putea fi tentaţi să credem. În realitate ea reflectă pur şi simplu gâdirea valentiniană a Tatălui care-l generează pe Eon din sine însuşi, fără ajutorul unei mame, căci atunci când îl naşte el este singur; este singur din eternitate şi abia prin actul naşterii lui Eon el devine „Tată". Pe de altă parte, Hristos asumă din Fecioara un trup material exact ca al nostru. Fecioara îl naşte, aşadar, pe Hristos fără amestecul vreunui „tată", astfel încât ea îl naşte „fără tată". Dar în Maria care-l naşte pe Iisus „fără tată" se poate ghici urma marii teorii valentiniene a Sophiei care naşte iniţial din sine însăşi, fără ajutorul perechii ei mascul, şi face acest lucru din dorinţa de a-l imita pe Tatăl. Or, ceea ce ea naşte „fără amestecul vreunui tată" este un

[244] la L. Grozea, *Gnoza. Jocurile fiinţei în gnoza valentiniană orientală*, Editura Paideea, 2001, p. 105, n. 60

avorton, adică un simplu trup, o bucată de carne informă. Pentru a corecta lucrurile şi a opri plânsul Sophiei, Tatăl îl trimite pe Eonul Hristos să dea formă, chip, raţiune avortonului Sophiei. Aşa se face că gnosticii, şi după ei arienii, apoi apollinariştii, au sugerată ideea că Hristos ar fi asumat un trup fără suflet, a-psihon. Hristologia dochetă, ariană şi apollinaristă păstrează, clar, urmele acestei străvechi teorii valentiniene a asumării de către eonul Hristos a trupului pur carnal, pur material şi deci inform al lui avorton, ektroma, născut de Sophia singură, fără tată. Ektroma este o bucată de carne informă, fără acea parte care-i dă formă, proporţie, adică fără suflet, a-psihon.)

Ipostas şi persoane. În tratatul *De Sancta Ecclesia, 9*, atribuit iniţial lui Pseudo-Antim de Nicomidia, apoi lui Marcel de Ancyra, se menţionează o operă a lui Valentin, *Despre cele trei naturi*, περι των τριων φυσεον, în care se spune că el este cel dintâi care a introdus în discuţia trinitară termenul de „trei ipostase, τρεις υποστασεις" şi pe cel de „trei persoane, τρια προσωπα": „trei ipostase, aşa cum ereziarhul Valentin a conceput cel dintâi într-o lucrarea intitulată *Despre cele trei naturi*; căci el a conceput, primul, trei ipostase şi trei persoane, ale Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh." [245] Informaţia este foarte importantă, deoarece relaţia dintre cele două concepte fundamentale, „hypostasis" şi „prosopon", va face o carieră extraordinară în dezbaterea trinitară a secolelor care vor urma. Care era, aşadar, sensul acestei distincţii dintre „hypostasis" şi „prosopon"? Într-o inscripţie valentiniană de la sfârşitul secolului al III-lea sunt menţionate προσωπα eonilor în următorul context: „v-aţi străduit să contemplaţi feţele divine ale eonilor, αιωνιων εσπευσας αθρησαι θεια προσωπα". [246] Cercetătorul român L. Grozea menţionează o întreagă discuţie între savanţi în ceea ce priveşte semnificaţia distinctă a celor doi termeni valentinieni. G. Quispel (*The original doctrine of Valentine, p. 63*) susţine că τρια προσωπα ar exprima în doctrina primară valentiniană lumea inteligibilă (eonii sau ideile), iar τρεις υποστασεις lumea sensibilă (materia, sufletul, pneuma). R. Braun (*Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1962, 225-226), dimpotrivă, susţine că cele două

[245] La L. Grozea, *Gnoza. Jocurile fiinţei în gnoza valentiniană orientală*, Editura Paideea, 2001, p. 74-75, n.25-27. Acelaşi L. Grozea citează apoi un fragment în care I.P. Culianu (*Arborele gnozei*, pp.117; 141, n. 1) explică semnificaţia originală a termenului de ipostas: „Mitul gnostic, spune istoricul român al religiilor, funcţionează pe bază de ipostase. După cum arată unul dintre autorii articolului *Hypostasierung* din *Reallexicon für Antike und Christentum*, H. S. Wiesner, ipostasele apar prin *zeificarea / personificarea unor concepte abstracte, prelucrarea unor părţi sau puteri divine care devin entităţi active, sau postularea şi sistematizarea unor entităţi abstracte, generative, care vor funcţiona ca* ***archai****, constituenţi sau factori de reglare pentru cosmosul nostru şi ontologia sa. Toate aceste utilizări preced crearea termenului de* ***hypostasis*** *şi chiar filosofia însăşi, iar aceste înţelesuri moderne nu corespund cu exactitate modului de înţelegere al nici unuia dintre autorii antici. Chiar dacă unele dintre utilizările termenului dau naştere la divinităţi iar altele par mai degrabă să desfiinţeze divinităţi, procesele nu sunt în mod necesar opuse, ci sunt uneori analoage. Divinităţile personificate care ipostaziază la un moment dat forţe abstracte (de exemplu, în religiile timpurii ale romanilor şi sumerienilor) pot cunoaşte ulterior o raţionalizare, fiind scoase din cadrul lor mitologic şi transformate de altfel în ipostase (de ex. zeii din Homer şi Hesiod ajunşi pe mâna lui Plotin /5.1.7,28-45; 3.5.2/). Iar aceste ipostase filosofice pot fi, la rândul lor, întrupate, cum s-a întâmplat, de pildă, cu Logosul imanent Iisus Hristos, ori etern preexistentul Coran.*" (La L. Grozea, *Gnoza. Jocurile fiinţei în gnoza valentiniană orientală*, Editura Paideea, 2001, p. 104, n.48).

[246] *L'inscription de Flavia Sophè*; la L. Grozea, *Gnoza. Jocurile fiinţei în gnoza valentiniană orientală*, Editura Paideea, 2001, p. 75, n.27

concepte trebuie aplicate lumii inteligibile înfățișate fie în personalitatea lor, fie în realitatea lor consubstanţială. [247]

Trebuie menţionată apoi şi informaţia, foarte importantă, oferită de Tertulian, potrivit căruia Valentin învăţa că există un singur ipostas care se manifesta în varii modalităţi: dacă Ptolomeu „distingea nominal şi numeric eonii, considerându-i substanţe personale, situate însă în afara lui Dumnezeu (nominibus et numeris aeonum distinctis in personales substantias, sed extra Deum determinatas); Valentin însă îi cuprindea în totalitatea însăşi a divinităţii ca acte noetice, sentimente şi acţiuni, (Valentinus in ipsa summa divinitatis ut sensus et affectus, motus incluserat).” [248] Reprezentanţii şcolii italice, deci, cum era cazul lui Ptolomeu, concepeau eonii în afara lui Dumnezeu (*extra deum determinatas*), ca ipostase distincte (*personales substantiae*) de primul principiu, dar consubstanţiale (*consubstantialis*) între ele, în substanţa lor intermediară. Valentin însă nu admitea decât un singur ipostas, cel al Primului Principiu, eonii fiind determinări ale sale în lume, deci în afară. [249] Toate aceste informaţii converg mai degrabă în direcţia concluziei că gnosticul alexandrin recunoştea, într-adevăr, doar un singur ipostas, cel al Tatălui, al Principiului suprem, în sensul că întreaga existenţă, întreaga ierarhie a fiinţelor are un singur temei sau suport ontologic adevărat. În raport cu el eonii sunt doar măşti, feţe, *prosopa*, chipuri diverse sub care apare ipostasul Tatălui. Aici intervine un alt concept fundamental în discuţia trinitară şi anume acela de „consubstanţial, ομοουσιος”. În *Scrisoarea către Flora*, care este primul document din literatura creştină ce menţionează şi foloseşte acest termen, Ptolomeu spune următoarele: „Acum n-aveţi de ce să vă îngrijoraţi de aceasta, ci să aflaţi cum dintr-un Unic Principiu a toate, pe care noi îl mărturisim şi în care credem, şi care este simplu, nenăscut, nepieritor şi bun, au fost întocmite toate celelalte naturi, αυται αι φυσεις, cea a stricăciunii şi cea a intermediarului, care nu sunt deofiinţă, ομοουσιοι, în timp ce el, având natura binelui, dă naştere şi face numai fiinţe asemănătoare şi deofiinţă, τα ομοια εαυτω και ομοουσια.” [250]

Este foarte probabil ca Ptolomeu să fi considerat că ομοουσιοι, consubstanţiali, sunt numai eonii din prima diadă, emanaţi direct din Primul Principiu, în vreme ce eonii diadelor inferioare, derivate adică din prima diadă, deci eonii intermendiari, să-i fi considerat αυται αι φυσεις, naturi diferite, neasemănătoare cu Primul Principiu. Ar mai trebui remarcat că întrebuinţarea termenului de naturi, αι φυσεις, prin contrast cu cel de ουσια, sugerează naturi

---

[247] L. Grozea, *Gnoza. Jocurile fiinţei în gnoza valentiniană orientală*, Editura Paideea, 2001, p. 75, n. 27

[248] Tertullian, *Adversus Valentinianos, IV, 2*, în *Sources chrétiennes*, vol. 280, p.87. Este posibil să vedem în această triadă valentiniană (trinitas valentiniana) originea teoriei psihologice a trinităţii, dezvoltată la maximum mai târziu de Augustin. (Vezi pentru expresia în cauză J.-C. Fredouille, *Tertullien. Contre les Valentiniens. Introduction, texte critique, traduction*; în *Sources chrétiennes*, vol. 280, p.10, n.4). De altfel, însuşi Tertulian, citându-l de fapt pe Irineu (I, 12, 1) ne informează că „unii dintre discipolii şcolii lui Ptolomeu au mers mai departe decât maestrul imaginând două soţii ale lui Bythos: Gândirea şi Voinţa (Cogitationem et Voluntatem). Gândirea nu i-ar fi fost suficientă, căci ea nu ar fi putut produce nimic. …Abia graţie puterii Voinţei a putut Gândirea să acţioneze. …Ele două au putut, în sfârşit, să genereze în perechi pe Monogen (eonul mascul) şi Adevărul (eonul femelă).” (*Adversus Valentinianos, XXXI, 1- 2*, în *Sources chrétiennes*, vol. 280, p.149)

[249] Tertulian, *Adversus valentinianos 4,2*; la L. Grozea, *Gnoza. Jocurile fiinţei în gnoza valentiniană orientală*, Editura Paideea, 2001, p. 75, n. 27

[250] *Scrisoarea către Flora, 7, 8*; la L. Grozea, *Gnoza. Jocurile fiinţei în gnoza valentiniană orientală*, Editura Paideea, 2001, p. 80, n. 75

în devenire, care apar din nefiinţă la fiinţă prin actul emanaţiei lor din Primul Principiu, şi nu existenţe pure, care nu cunosc devenirea sub nici un aspect, cum este doar Principiul Suprem, singurul cu adevărat existent pentru că este imuabil în mod absolut, deci nu cunoaşte naşterea. Fraza „cum dintr-un Unic Principiu a toate, pe care noi îl mărturisim şi în care credem, şi care este simplu, nenăscut, nepieritor şi bun, au fost întocmite toate celelalte naturi, αυταιαιφυσεις, cea a stricăciunii (a lumii materiale, n.n.) şi cea a intermediarului (a eonilor, fiinţe intermediare, n.n.), care nu sunt deofiinţă, ομοουσιοι" trădează încă o dată preocuparea lui Ptolomeu şi a valentinienilor în general pentru explicarea derivării cauzale a „intermediarelor", adică a eonilor semidivini, şi a „stricăciunii", adică a materiei informe, aceste „naturi care nu sunt deofiinţă", din Principiul Suprem a cărui natură este binele însuşi şi care nu poate da naştere decât unor existenţe „asemănătoare şi de aceeaşi fiinţă" cu sine. Ptolomeu mai spune în aceeaşi *Scrisoare (7,7)* că „Fiinţa Celui Potrivnic este stricăciunea şi întunericul, căci el este hylic şi împărţit în multe feluri; a Tatălui tuturor, care este nenăscut, fiinţa este nestricăciune şi lumină în sine, simplă şi omogenă." Marcu, unul din marii valentinieni ai vremii, vorbind despre Tatăl, „…Eonul fără substanţă şi nenăscut, τὸν ἀνούσιον καὶ ἀγέννητον Αἰῶνα" [251], spunea: „Atunci, la început, când *Tatăl fără de Tată,* ὁ Πατὴρ οὗ Πατὴρ, care este *inconceptibil şi fără substanţă,* ὁ ἀνεννόητος καὶ ἀνούσιος, care nu este nici mascul nici femelă, a voit *să exprime ceea ce în el era de neexprimat şi să dea o formă la ceea ce era în el invizibil,* τὸ ἄρρητον ῥητὸν γενέσθαι καὶ τὸ ἀόρατον μορφωθῆναι, el a deschis gura şi a emis un Logos asemănător lui; acest Logos, rămânând în limitele sale, se arătă ceea ce era, apărând astfel ca *forma a ceea ce este invizibil,* τοῦ ἀοράτου μορφὴ φανείς." [252]

Cu aceasta am ajuns la ultimul aspect care merită semnalat aici din doctrina lui Valentin şi care este acela implicat de termenul „emanaţie, ieşire în afară". Valentin pare a fi primul care l-a folosit în spaţiul reflexiei creştine pentru a înţelege apariţia existenţelor spirituale şi materiale din Primul Eon. Tertulian consemnează acest termen specific gnozei valentinienilor în limba originală şi-l explică: „…προβολή, adică derivarea unui lucru nou din altul, precum face Valentin, care scoate tot alt şi alt eon din Eonul dintâi... (…)Valentin distinge emanaţiile, προβολαί, şi le separă de originea lor, încât eonul (generat prin προβολή, n.n.) nu-şi cunoaşte părintele." [253] Origen, la rândul său, va combate şi el semnificaţia gnostică a termenului προβολή spunând: „Trebuie avut grijă ca nimeni să nu se piardă în închipuirile absurde ale celor ce cred în emanaţii, προβολή, ciopârţind în mai multe părticele firea divină, împărţind pe Dumnezeu Tatăl în esenţe diferite." [254] Există, totuşi, o gradaţie ontologică în modul în care înţelege Tertulian esenţa comună a eonilor, pe de o parte, şi personalitatea lor distinctă, pe de alta. El spune: „Atunci când îi consideră substanţa, ei îl numesc Eonul perfect, iar când îi consideră persoana, îl numesc Propator, Porarhé şi chiar

---

[251] Irineu de Lyon, *Adversus haereses, I, 14, 1*; colecţia „Sources chrétiennes", nr. 264, Paris, 1979, p.211

[252] Irineu de Lyon, *Adversus haereses, I, 14, 1*; colecţia „Sources chrétiennes", nr. 264, Paris, 1979, p.207. De remarcat formula „…Eonul fără substanţă…., τὸν ἀνούσιον… Αἰῶνα". Este posibil ca această formulă a valentinianului Marcu să fie la originea tezei neoplatonice potrivit căreia Unul suprem este mai presus de fiinţă; că dacă toate există, el nu există.

[253] *Adversus Praxeam 8*; din Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie biligvă, traducere de D. Pîrvuloiu, Polirom, Iaşi, 2007, p. 475

[254] Origen, *Despre principii I, 2,6*

Bythos, nume care pentru cineva locuind în tării nu prea i se potrivesc. Ei îl definesc ca necreat, imens, infinit, invizibil şi etern (Hunc substantialiter quidem Αἰῶνα Τέλειον apellant, personaliter vero Προπάτορα et Προαρχήν, etiam Bythos, quod in sublimibus habitanti minime congrueruebat. Inatum inmensum infinitum invisibilem aeternaque difiniunt).” [255] Vorbind apoi despre Enthymesis, avortonul Sophiei, Tertulian explică acţiunea lui Hristos astfel: „(Această Enthymésis) nu are nici formă nici figură (Certe nec forma nec facies ulla): în mod evident este o creatură decăzută şi avortată (deffectiva scilicet et abortiva genitura)! Aflându-se în această stare, Hristos coboară din speţiile superioare şi se întinde peste Horos pentru a-i da formă prin propriile sale forţe, oferindu-i o formă numai după substanţă, nu şi după cunoaştere (Dum ita rerum habet, flectitur a superioribus Christus, deducitur per Horon, aborsum ut illud informet de suis viribus, solius substantiae non etiam scientiae forma).” [256] J.-C. Fredouille explică această terminologie a lui Tertulian în felul următor: „De origine valentiniană, noţiunea de <formă (forma)>, în sensul de <principiu individuant>, desemnând fiinţele care subzistă în aceeaşi substanţă şi în aceeaşi natură; la fel şi noţiunea de <persoană (persona)> pentru a exprima individualitatea divină, graţie căreia Tertulian va elabora, primul, formula dogmei trinitare: <o singură substanţă în trei persoane>. De la valentinieni împrumută el, în ciuda rezervelor lui Irineu, terminologia de <procedere (proferre, prolatio)>, pentru a explica manifestarea Cuvântului şi relaţia stabilă, în Dumnezeu, dintre prima şi a doua persoană a Treimii.” [257]

Tertulian remarcă faptul că primul eon cauzat de Propator nu-şi mai cunoaşte Tatăl. Este contrar a ceea ce spune Valentin, anume că Nous, primul cauzat, este singurul care-şi cunoaşte principiul, tatăl. Este ceea ce va afirma, în fond, Arie şi va constitui adevărata criză în teologie: cum mai poate fi Fiul o cale către Tatăl, dacă el prin definiţie nu-şi cunoaşte Tatăl? Imposibilitatea cunoaşterii Tatălui se bazează pe faptul că el nu are cauză şi că tot ce nu are cauză nu poate fi cunoscut. Este ceea ce va sugera şi Valentin, şi Plotin, şi Arie.

REACŢIA MODALISTĂ. SABELIU DE CYRENE

Origen, care a fost la Roma în acea perioadă, spune la un moment dat următoarele: „Există oameni care privesc pe Tatăl şi pe Fiul ca indistincţi numeric, ca fiind una nu doar ca esenţă, ci şi ca principiu, οὐ μόνον οὐσία ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ, iar diferiţi doar în mintea noastră, nu şi în realitate, κατὰ τινας ἐπινίας, οὐ καθ’ ὑπόστασιν.” [258] Origen semnalează aici o doctrină trinitară stranie. Era însă doctrina marelui Sabeliu de Cyrene, iar cei pe care-i întâlnise erau, evident, ucenici ai acestuia. Sabeliu este menţionat de Hyppolit mai întâi sub pontificatul lui Zephyrin, care-l apreciază şi-l sprijină odată cu întreaga şcoală a lui Cleomene, apoi sub acela al lui Calist (217-222) care-l condamnă însă ca eretic. Sub Calist, care i-a urmat lui Zephyrin, şcoala lui Cleomene întră într-un con de umbră. Hyppolit, care sperase şi el la obţinerea demnităţii de şef al Bisericii romane, descrie în felul următor

[255] Tertulian, *Adversus valentinianos, VII, 3*, în *Sources chrétiennes*, vol. 280, p. 93
[256] Tertulian, *Adversus valentinianos, XIV, 1*, în *Sources chrétiennes*, vol. 280, p. 113
[257] J.-C. Fredouille, *Tertullien. Contre Valentinianos. Introduction, texte critique, traduction*; în *Sources chrétiennes*, vol. 280, p.44
[258] Origen, *In Joan., X, 21; II, 2; PG vol. XIV, col. 376, 108-109*; la G. Bardy, *Monarchianisme*, DTC, vol…., col.2204

situația nou creată: „La moartea lui Zephyrin Calist crezu că-şi va putea atinge, în sfârşit, scopul ambițiilor sale. *El îl excomunică pe Sabeliu (s.n.),* reluându-i însă concepția, deoarece se temea de mine şi simțea nevoia să se justifice în fața Bisericilor în ceea ce priveşte propria heterodoxie. Prin această şarlatanie mizerabilul reuşi să cucerească pe mulți. Cu inima plină de venin, cu mintea plină de idei eretice, fără să mai îndrăznească să zică ceva după ce el ne-a acuzat de diteism, dar *presat continuu de Sabeliu, care-l acuza de a-şi fi părăsit credința cea dintâi, el inventă un nou sistem…(s.n.)* şi nu roşea când derapa fie în erorile lui Sabeliu, fie în acelea ale lui Teodot. Plin de îndrăzneală, şarlatanul îşi întemeie o şcoală şi învăța împotriva Bisericii." [259] Textul este foarte important căci semnalează explicit intrarea în scenă a celebrului Sabeliu, dar şi deosebirea clară a doctrinei lui Calist de a acestuia şi de a lui Cleomene chiar. Care era însă această doctrină a lui Calist ? Iată textul în care Hippolyt reproduce direct opiniile acestuia: „Logosul este Fiul însuşi; el este de fapt Tatăl; la drept vorbind, nu există decât un singur Spirit (Pneuma) indivizibil. Tatăl nu este un lucru şi Fiul alt lucru: ei sunt unul şi acelaşi lucru. De unde acest cuvânt al Scripturii: *‚Nu credeți voi că eu sunt în Tatăl şi Tatăl în mine ?'* Elementul vizibil, omul, iată ce este Fiul; Spiritul care rezidă în Fiul, iată ce este Tatăl. Eu nu vorbesc despre doi, ci numai de unul singur. Căci Tatăl care a odihnit peste Fiul, asumându-i carnea, l-a divinizat, unindu-şi-l, şi l-a făcut una cu sine, astfel încât numele de Tată şi de Fiu se aplică unuia şi aceluiaşi Dumnezeu. Personalitatea lui Dumnezeu nu se poate dedubla. În consecință, Tatăl a compătimit cu Fiul." [260]

Din textul lui Hyppolit cu privire la Calist reiese că noul papă, care i-a succedat lui Zephyrin, împărtăşea, de fapt, vechiul monarhianism compatripasian al lui Praxeas. Cu alte cuvinte, pentru el, Fiul a pătimit, într-adevăr, în trup; Tatăl însă a pătimit în duhul lui Hristos, ceea ce îndreptățeşte ideea că şi el a pătimit sau, mai exact, a compătimit. Dovada monarhianismului său compatripasian este teza sa fundamentală potrivit căreia „*Tatăl nu este un lucru şi Fiul alt lucru: ei sunt unul şi acelaşi lucru. …Elementul vizibil, omul, iată ce este Fiul; Spiritul (Pneuma) care rezidă în Fiul, iată ce este Tatăl. Eu nu vorbesc despre doi, ci numai de unul singur*". Singura noutate, poate, era reintegrarea temei Logosului cu care alogi ca Praxeas nu se putuseră împăca, deşi aceasta era abundent susținută de textele ioaneice. Dar sensul pe care el îl conferea Logosului era tot monarhian: „*Logosul este Fiul însuşi; el este de fapt Tatăl; la drept vorbind, nu există decât un singur Spirit (Pneuma) indivizibil*". Avantajul era, probabil, acela că sub noua ei formă doctrina papei Calist nu mai putea fi acuzată de dușmănie față de Logosul divin, cum era cazul cu monarhianismul lui Noet, ori Praxeas, şi nici de contestare a scrierilor ioaneice. Deducem de aici că adevăratul motivul pentru care Calist l-a excomunicat pe Sabeliu trebuie să fi fost acela că grecul din Pentapole abandonase vechiul monarhianism compatripasian al lui Praxeas în favoarea unui nou monarhianism, modalist, prea subtil pentru mințile romane de la acea vreme.

Papa Zephyrin n-a făcut, în fond, decât să oficializeze noua doctrină monarhiană, pentru care cel ce a coborât în istorie și a pătimit cu adevărat nu mai era Dumnezeu Tatăl, ci Dumnezeu Fiul. În fecioara Maria a coborât Dumnezeirea însăşi în deplinătatea ei, dar nu în forma Tatălui, ci sub aceea a Fiului. Zephyrin imita astfel formula lui Noet, punând însă

[259] Hippolyt, *Filosofumena, IX, xii*; la G. Bardy, *Monarchianisme*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. X B, col. 2202

[260] Hippolyt, *Filosofumena, IX, xii*; la G. Bardy, *Monarchianisme*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. X B, col. 2203

actele întrupării, suferinței şi morții de pe cruce pe seama Fiului şi nu a Tatălui. Schimbarea nu afecta cu nimic forța antimarcionită a noului monarhianism, căci deşi, de data aceasta, Fiul era cel căruia i se atribuia suferințele şi moartea pe cruce, aceste acte fundamentale ale mântuirii, proprii Noului Testament, beneficiau de aceiaşi intensitate a prezenței Dumnezeirii în Vechiul Testament. Noul monarhianism forjat în şcoala lui Cleomene şi oficializat de papă ar putea fi numit *filiopashit* în baza relatărilor lui Hyppolit că Zephyrin adăuga că *„nu Tatăl este cel care a murit, ci Fiul, ceea ce cauza în rândul poporului nesfârşite dispute*". Că o atare concepție nu-i aparținea, ci o aflase din şcoala lui Cleomene, o sugerează cuvintele lui Hyppolit potrivit căruia Zephyrin *„oferea susținere financiară tuturor celor care-l căutau, pentru a urma lecțiile lui Cleomene, el însuşi, cu timpul, lăsându-se câştigat de aceeaşi învățătură (a lui Cleomene)*". Era evident că vechea şcoală a lui Epigon suferise între timp o mutație majoră, eliminând pe Tatăl ca subiect al actelor soteriologice fundamentale ale naşterii, morții pe cruce şi învierii în favoarea Fiului. Mutația trebuie să se fi datorat lui Cleomene însuşi, din moment ce şcoala lui căpătase un asemenea renume până şi în ochii papei Zephyrin. Exponentul ei cel mai de seamă va deveni însă în curând nu Cleomene, ci marele Sabeliu, pe care următorul papă, Calist, l-a condamnat acuzându-l de erezie.

Dar care era doctrina lui Sabeliu ? Informațiile despre doctrina lui Sabeliu devin însă mai clare în anii care au urmat, pe măsură ce se profilează la orizont marele pericol arian. Este ceea ce s-a întâmplat cu ocazia disputei dintre Dionisie al Romei (260-268) şi patriarhul Dionisie al Alexandriei din secolul al III-lea. Anturajul lui Dionisie al Alexandriei pare să fi cuprins oameni influențați de gândirea lui Sabelie, căci aceştia îl acuză în fața papei Dionisie al Romei că patriarhul egiptean, pe lângă faptul că neagă eternitatea paternității divine, *îl separă total pe Fiul de Tatăl*, διαιρεῖ καὶ μακρύνει, καὶ μερίζει τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ πατρός, *şi nu spune că Hristos este de aceeaşi ființă cu Dumnezeu (Tatăl)*, ὡς οὐ λέγοντες τὸν Χριστόν ὁμοοῦσιος εἶναι τῷ Θεῷ (Πατήρ)! [261] Papa Dionisie al Romei adresează mai întâi o scrisoare lui Dionisie al Alexandriei pe care-l somează să rezolve disputa, apoi o alta Bisericii din acest mare oraş al Egiptului în care îl menționează direct pe Sabeliu şi în care spune: „Mă adresez celor care divizează, care separă, care suprimă dogma cea mai venerabilă a Bisericii lui Dumnezeu, *monarhia (s.n.)*, în trei puteri sau ipostase separate şi în trei Dumnezeiri. Căci eu am înțeles că la voi, printre cei care sunt cateheți şi învățători ai doctrinei divine, există unii care introduc astfel de opinii opuse diametral, ca să zic aşa, *gândirii lui Sabeliu (s.n.).* (…)Astfel, deci, nu trebuie să împărțim în trei Dumnezeiri admirabila şi dumnezeiasca unitate, *nici să coborâm prin ideea de procesiune demnitatea şi măreția cea mai presus de toate a Domnului (s.n.).* Ci să credem în Dumnezeu Tatăl atotputernic, şi în Hristos Iisus Fiul Său, şi în Duhul Sfânt, şi în autorul Cuvântului, Dumnezeul universului. Căci este scris: *Eu şi Tatăl una suntem* şi *Eu sunt în Tatăl şi Tatăl este în mine.* Şi astfel vor fi salvate atât dumnezeiasca Treime, cât şi sfânta predicare a monarhiei." [262]

---

[261] Atanasie cel Mare, *De sent. Dyonisii, 18*; la J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'Antiquité chrétienne. I La Théologie anténicéenne*, Librairie Victor Lecoffre, Paris, 1924, vol.1, p.485, n.4, 6

[262] Atanasie cel Mare, *De Decret. Nicaenae symboli, 26; PG vol. XXV, col. 461-465*; la G. Bardy, *Monarchianisme*; în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. X B, col. 2206. Fraza *„nici să coborâm, prin ideea de procesiune, demnitatea şi măreția cea mai presus de toate a Domnului*" sugerează că papa Dionisie însuşi considera, asemenea monarhienilor, că Fiul este „nenăscut" asemenea Tatălui şi, deci, nediferențiat de el

Textul papei Dionisie al Romei este destul de confuz pentru a înțelege esența adevăratei concepții a lui Sabeliu, dar îl înfățișează pe noul şef de la Roma ca partizan, ca apărător clar al ereziei lui Sabeliu. Din fericire, o serie de părinți din secolul următor, ca Epifanie, Atanasie sau Vasile cel Mare, ne-au transmis mai precis doctrina acestuia. Abordând, aşadar, problema doctrinei trinitare a lui Sabeliu, Sf. Epifanie o rezumă în felul următor: „Dumnezeu, monadă simplă şi indivizibilă, este o persoană unică; ea se numeşte Ὑιοπάτωρ, Tată-Fiu. Dar, în măsura în care creează lumea, el poartă numele de Logos, Cuvânt; Logosul este Dumnezeu, Ὑιοπάτωρ, care se manifestă prin creației. *Această manifestare durează, desigur, tot atâta timp cât durează şi lumea (s.n.)* şi face ca aspectul Logos să fie în Dumnezeu permanent. Or, acestei lumi astfel create monada i se revelează în Vechiul Testament ca Legislator: acesta este Tatăl; în Noul Testament i se revelează ca răscumpărător prin întrupare: acesta este Fiul; în sfârşit, ea se revelează ca sfințitoare a inimilor şi (în această ipostază ea, monada) este Duhul Sfânt. Dar aceste trei stări diferite ale monadei nu constituie trei persoane distincte; ele sunt numai trei aspecte, trei virtualități, trei modalități sau ca trei nume ale aceleiaşi ființe, ὡς εἶναι ἐν μίᾳ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας.” [263]

Atrăgând atenția asupra înşelătoarelor formule sabeliene, în mare vogă în vremea sa, Sf. Vasile cel Mare oferă, la rândul său, informații prețioase cu privire la doctrina marelui ereziarh: „Nu este suficient, spune el, să se distingă persoanele, din moment ce şi Sabeliu le distingea; acest eretic zicea, într-adevăr, că Dumnezeu este realmente unul ca ipostas, ἕνα μέν εἶναι τῇ ὑποστάσει τὸν Θεόν, dar că El a voit să ia în cuprinsul Scripturilor diferite chipuri, προσωποποιεῖσθαι ...διαφόρως, după cum o cereau diferitele situați; …dacă printre noi există, deci, dintr-aceia care zic că Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt sunt un singur principiu, ἐν τῷ ὑποκειμένῳ, şi se mulțumesc să mărturisească trei persoane desăvârşite, τρία πρώσοπα τέλεια, nu oferă ei o dovadă de netăgăduit în sprijinul acuzațiilor ariene?” [264] Sf. Atanasie se referă şi el la concepția sabeliană pe care o vedea în formula: „Tatăl şi Fiul sunt, după ipostas, o singură ființă (sunt o identitate, n.n.), dar după nume sunt doi (sunt diferiți, n.n.), ὑποστάσει μὲν ἅν, ὀνόματι δὲ δύο.” [265]

Conceptul de Ὑιοπάτωρ pare că era menit să înlocuiască supoziția patripasienilor că în planul vieții eterne, anterior întrupării Fiul nu există ca ipostază proprie, ci există numai Tatăl. Straniul concept sabelian era menit, astfel, că contracareze doctrina patripasienilor care identificau Dumnezeirea *numai cu persoana Tatălui*. Monada lui Sabelie nu mai este exclusiv paternă, ci poartă în egală măsură şi marca Fiului, fiind, de fapt, *filiopaternitate*. Dumnezeul lui Sabeliu nu se mai metamorfozează în om, cum învățau patripasienii, ci se manifestă proteic, în funcție de situațiile cărora trebuie să le facă față. „Această doctrină subtilă, comentează, G. Bardy, constituie un progres în raport cu patripasianismul occidental, căci ea face ineficace obiecția ridicată de pătimirea Tatălui: aici pătimirea este suferită cu adevărat de Hristos. Ea evită, pe de altă parte, reproşul capital adresat teologiei Logosului,

---

în ordinea eternității; este, probabil, explicația obstinației cu care revine de fiecare dată la conceptul de „monarhie”, care în ochii săi era garanția ortodoxiei oricărei doctrine trinitare !

[263] Epifanie de Salamina, *Haer. LXXII, 1*; la J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'Antiquité chrétienne. I La Théologie anténicéenne*, Librairie Victor Lecoffre, Paris, 1924, vol.1, p.484, n.1.

[264] Vasile cel Mare, *Epist., CCXIV, n. 3; PG vol. XXXII, col. 788; CCXXXVI, n. 6; col. 884*; la A. Michel, *Hypostase*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. ?, col. 381

[265] Atanasie cel Mare, *Orat. IV, 25*; la J. Schwane, *Histoire des dogmes*, vol.2, p.158, n.1

aceea de subordinaţianism, deoarece ea nu recunoaşte Tatălui nici un privilegiu în dezvoltarea Triadei, şi că acesta este, ca şi celelalte persoane, o manifestarea temporară a unicei monade. Dar un atare progres este cu totul exterior… În realitate (doctrina lui Sabeliu) ajunge la negarea Trinităţii aşa cu a adorat-o din totdeauna Biserica universală." [266]

Cum se produce însă coborârea monadei în istorie ? Cum poate fi explicată, de exemplu, întruparea monadei, ὑιοπάτωρ, coborârea ei sub πρόσωπον-ul Fiului ? Sabeliu recurgea aici la un concept stoic: acela de διάλεξις. Monada, concentrată în sine din eternitate, coboară în istorie pe rând sub chipul Tatălui, apoi sub acela al Fiului, printr-un proces de dilatare, de diversificare numerică, de desfăşurare succesivă a virtualităţilor pe care, până atunci le cuprinsese în sine doar potenţial, confuz; este etapa pe care Sabeliu a numit-o πλατυσμός. Când toate virtualităţile monadei au fost desfăşurate pe rând în cursul istoriei, monada începe procesul invers al retragerii sale din timp, din istorie, de re-concentrare în ea însăşi prin dispariţia succesivă a ipostazelor ei temporare, πρόσωπα, sub care s-a manifestat până atunci; este ceea ce Sabeliu a numit συστολή. Acest proces de desfăşurare urmat apoi de procesul invers al re-concentrării în sine al monadei, de revenire la unitatea numerică iniţială a *monarhiei*, al acelui straniu ὑιοπάτωρ, el îl numeşte διάλεξις. [267] Prin acest concept stoic Sabeliu asigura prezenţa deplinătăţii Dumnezeirii în actele întrupării, crucificării şi morţii lui Iisus Hristos, spre deosebire de doctrina patripasiană care le punea pe seama persoanei Tatălui, dar şi a monarhianismului hristopashit al noeţienilor lui Cleomene. El propunea o doctrină mult mai apropiată de aceea a Scripturii şi scăpa astfel de marele reproş care-l pierduse pe Noet.

Să revenim însă la doctrina lui Sabeliu şi la semnificaţia ei profundă. Elementul fundamental al doctrinei sale este de departe straniul concept de ὑιοπάτωρ. De unde va fi putut el oare împrumuta un asemenea concept şi care era rolul lui în ansamblul doctrinei sabeliene? Să se fi inspirat, oare, Sabeliu, pentru a-şi construi conceptul său de ὑιοπάτωρ, Tată-Fiu, din expresia Sf. Ignatie Teoforul din *Epistola către Romani (prolog)* „în numele lui Iisus Hristos, *fiul Tatălui,* υἱοῦ πατρός" ? Este puţin probabil. Mult mai plauzibilă ar fi presupunerea că prin conceptul său de ὑιοπάτωρ, care sugerează că Tatăl a avut dintotdeauna cu sine pe Fiul său, Sabelie a vrut să combată, de fapt, valentinianul προπάτωρ (termen menţionat la G. Bareille, *Gnosticisme*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. VI B, col. 1451). Termenul valentinian pare a însemna *Primul Tată*, adică *Tatăl absolut* al pleromei de eoni. Este însă mult mai probabil ca, prin termenul respectiv, gnosticul alexandrin să fi sugerat, pe cât se pare, că la început, înainte de a se fi născut Fiul, Tatăl era singur; cu alte cuvinte, anterior naşterii Fiului Dumnezeu era un fel de *Pre-Tată,* Προπάτωρ, de fapt un Non-Tată, căci anterior naşterii primului eon el nu era încă Tată. Sugestia lui Valentin pare să fi fost aceea că Primul Principiu nu avea această calitate prin propria esenţă, ci ar fi dobândit-o abia prin actul naşterii primului eon. Influenţaţi de marele Dionisie al Alexandriei, iar acesta foarte probabil de gnosticul Valentin, el însuşi alexandrin la origine, arienii aveau să afirme, într-adevăr, ulterior că, înainte de a se fi născut Fiul, Dumnezeu nu era Tată.

---

[266] G. Bardy, *Monarchianisme*; art. în DTC, X B, col. 2205 - 2206

[267] Pseudo-Atanasie, *Contra arian., IV, xiii; PG XXVI, 484 C-485 A*; la G. Bardy, *Monarchianisme*; art. în *Dictionnaire de Thèologie Catholique*, vol. X B, col. 2205

Proclamat aparent pentru a corecta monarhianismul de eroarea patripasiană a unui Praxeas, conceptul sabelian de υἱοπάτωρ a devenit cu timpul un instrument antignostic menit să fundamenteze consubstanţialitatea procesiunilor divine, adică manifestarea *monarhiei* în istorie, diversificarea ei în planul *iconomiei*. Tot efortul sabelienilor pare să se fi îndreptat ulterior în direcţia argumentării faptului că diversificarea manifestărilor divine în planul *iconomiei* nu afectează real unitatea *monarhiei*, ci face din Tată, din Fiul şi din Duhul Sfânt simple *feţe*, πρόσωπα, temporare ale monadei divine. Aceasta însemna că desfăşurarea Divinităţii în istorie nu implica apariţia unor eoni străini ca substanţă de substanţa originară a Primului Principiu, ci implica nişte simple înveşmântări sau „înfăţişări", πρόσωπα, ale monadei, lipsite de consistenţă proprie şi efemere ca durată. Nefiind diferite în mod real, πρόσωπα nu afectau în nici un fel identitatea monadei divine oricât de diferite ar fi fost situaţiile istorice în care aceasta ar fi trebuit să se implice. Cu alte cuvinte, real Divinitatea era una singură, ὑποστάσει μὲν ἅν; aparent însă ea apărea ca fiind diversă în coborârea sa istorică, dar această diversitate era una lipsită de consistenţă, era doar nominală, ὀνόματι δὲ δύο. Aceasta însemnă că în cursul acelei dilatări, πλατυσμός, şi concentrări succesive, συστολή, care formau în limbajul lui Sabelie procesul de διάλεξις, Tatăl şi Fiul (şi Duhul Sfânt, desigur) nu se deosebeau cu nimic în realitate unul de altul. În alţi termeni, actul naşterii Fiului din Tatăl, un act conceput de monarhieni ca fiind iconomic, nu reuşea să distingă real pe Fiul de Tatăl său. De ce? Deoarece acest act (şi, desigur, şi acela al purcederii Duhului Sfânt) nu aducea în existenţă o fiinţă cu totul străină originii ei, ci o fiinţă care deja exista ca atare în această origine. Existând alături de Tatăl ca Fiu, anterior naşterii sale propriu-zise, existând ca potenţă în monada originară alături de Tatăl, Fiul nu mai apărea în planul procesiunii sale, al naşterii sale propriu-zise ca „substanţă străină", ci ca monada însăşi în toată consistenţa ei ontologică. Această preexistenţă potenţială alături de Tatăl era asigurată de afirmaţia că anterior actului naşterii Fiul şi Tatăl sunt υἱοπάτωρ, filiopaternitate. Dumnezeu nu mai este în sine însuşi, anterior manifestării sale în istorie, singur, fără să aibă cu sine un fiu; el nu mai este în esenţa sa un „pre-tată", o fiinţă care nu este încă tată, deoarece nu are încă un fiu. El este din eternitate deja υἱοπάτωρ, deja tată-fiu, astfel încât actul naşterii nu poate aduce nimic nou în planul existenţei divine, ci actualizează doar o simplă potenţă, o virtualitate ce deja exista din veşnicie în monada divină. Preexistând ca υἱοπάτωρ actului naşterii sale, Fiul întrupat nu este distinct real de Tatăl. Este teoria relaţiilor afirmată de data aceasta împotriva metafizicii valentiniene care distingea persoanele, considerându-le realităţi neasemănătoare, neconsubstanţiale cu originea din care au ieşit. Este aspectul pe care-l vor ataca ulterior cu înverşunare arienii.

Am arătat mai sus cum integra Sabeliu problema Duhului Sfânt: „acestei lumi astfel create monada i se revelează în Vechiul Testament ca Legislator: acesta este Tatăl; în Noul Testament i se revelează ca răscumpărător prin întrupare: acesta este Fiul; în sfârşit, ea se revelează ca sfinţitoare a inimilor şi (în această ipostază ea, monada) este Duhul Sfânt". Aşadar, în sine însăşi monada divină este „tată-fiu" încă nemanifestat; în afara ei, adică în planul lumii create, ea se manifestă când ca „tată", când ca „fiu", când ca „duh sfânt", în funcţie de perioada sau „dispensaţia" pe care o luăm în considerare. Ar fi trebuit ca sintagmei „tată-fiu", υἱοπάτωρ, Sabeliu să-i fi adăugat şi elementul „duhului sfânt" şi υἱοπάτωρ să fi devenit πνευμαυιοπάτωρ, adică „tată-fiu-duh". Nu a făcut-o şi n-au făcut-o nici ucenicii săi, deşi „manifestările" în afară ale monadei cereau imperios un asemenea

temei *ad intra*. Desigur, Sabeliu nu a intenţionat să atenueze distincţia internă dintre ipostase. Ceea ce pare el că a urmărit a fost să asigure prezenţa deplină a monadei în Fiul întrupat, dar sub o „mască" distinctă de aceea a Tatălui. Prin acest straniu concept Sabeliu credea că înlătură atât pericolul marcionit al distincţiei dintre Dumnezeul VT, creatorul lumii materiale şi al trupurilor, pe de o parte, şi Dumnezeul NT, al evangheliei şi al salvării, pe de alta. Extinzându-i concepţia la cea de a treia „dispensaţie", cea a Duhului Sfânt, ucenicii său au crezut că înlătură şi pericolul montanist, făcând din Duhul o a treia „manifestare" a monadei divine, cu aceeaşi consistenţă ontologică ca şi cele anterioare. În felul acesta nici Dumnezeul Evangheliei nu era altul decât Cel al Legii, cum afirmau marcioniţii, nici Dumnezeul Cincizecimii nu era altul decât acela al Evangheliei, cum sugerau montaniştii.

Sabeliu nu pare să fi vorbit despre o naştere şi o purcedere în Dumnezeu, ci despre apariţii *ad extra* ale persoanelor. Expresia „Dumnezeu este realmente unul ca ipostas, ἕνα μέν εἶναι τῇ ὑποστάσει τὸν Θεόν, dar că El a voit să ia în cuprinsul Scripturilor diferite chipuri, προσωποποιεῖσθαι ...διαφόρως" sugerează că în sine însuşii, ca ipostas adică, τῇ ὑποστάσει, Dumnezeu este, într-adevăr, unul; dar în afara sa, adică în istorie, în timp, el ia chipuri diferite. Verbul προσωποποιεῖσθαι nu face decât să confirme ideea că termenul de πρόσωπα sugerează o manifestare în exterior, o corporalizare, o „închipuire", o „arătare" în afară a lui Dumnezeu. Este baza termenului de „persona" pe care-l va folosi ulterior Tertulian şi care se va impune în cele din urmă în teologia latină. Nu trebuie să uităm că πρόσωπα au fost folosite la origine prin contrast cu cel de ὑποστάσεις: unul ca indicând o realitatea exterioară, celălalt una interioară. Termenul de ὑποστάσεις sugerează, aşadar, temeiul inteior, ascuns, al realităţii unui lucru, esenţa sa transcendentă în sensul platonic al eidos-ului. Ceea ce Tertulian avea să califice mai târziu ca „procesiuni" Sabeliu desemna prin verbul προσωποποιεῖσθαι. Într-adevăr, numai ca persoane juridice, ca măşti exterioare se puteau distinge persoanele divine între ele; de aceea folosea Sabeliu expresia προσωποποιεῖσθαι ...διαφόρως în sensul de „se arată, se manifestă, iau fiecare un chip diferit"! În adâncul lor persoanele nu se disting pentru că nu implică procesiunile. În sine, adică în afara calităţii lor de πρόσωπα ele nu sunt principii: termenul de „hyiopator" nu implică relaţia de naştere între Fiul şi Tatăl, ci condiţia Fiului de „nenăscut" alături de aceeaşi condiţie a Tatălui. Când Arie, ca şi Eunomiu mai târziu, vor acuza sabelienii de folosirea teoriei relaţiilor, vor adăuga în permanenţă obiecţia că aceasta însemnă să afirmi că Fiul este „nenăscut" ca şi Tatăl. Deci Fiul subzistă în „hyiopator" ca nenăscut numai în această calitate poate fi principiu al Duhului Sfânt.

Concluzii parţiale: sabelianismul trebuie bine înţeles. Reproşurile părinţilor orientali la adresa doctrinei trinitare a genialului african trebuie reformulate. Pentru Sabeliu teoria relaţiilor pe care el o foloseşte pentru a defini „monada" era menită să argumenteze divinitatea Fiului; mai exact să arate că, deşi Fiul pare distinct de Tatăl, cele două noţiuni se implică reciproc atât de strâns, încât nimeni, admiţând existenţa eternă a Tatălui, nu va putea să-l gândească fără Fiul; de aici faimosul „hyiopator". Dar aceasta mai însemnă şi că Tată este Dumnezeu doar ca monadă, doar în starea sa de monadă eternă, încă nemanifestată în lume, încă neintrat în vâltoarea actului creaţiei lumii. La fel şi Fiul: este Dumnezeu numai atâta timp cât subzistă în monada eternă alături de Tatăl, adică neimplicat încă în istoria

mântuirii, în timp. Și atâta timp cât subzistă în monadă cei doi sunt indistincți, adică sunt un singur Dumnezeu. Prin conceptul de „hyiopator” Sabeliu spera să salveze „monarhia”. Indistincția trinitară de care a fost el acuzat se referă la statutul *ad intra* sau etern al persoanelor divine. Pentru Sabeliu persoanele divine sunt „impersonale”, adică indistincte real anterior manifestării lor în istorie. Ele devin „persoane”, adică entități individuale distincte și reale abia în planul iconomic, adică abia în timp, în cursul manifestării lor istorice. Abia în acest plan ele intră în relațiile de naștere și purcedere. Anterior acestui plan, anterior timpului ele sunt ceva indistinct, sunt relații mentale, iar nu reale. Acesta este sensul termenului de „prosopon” sau „persoană”. Expresia προσωποποιεῖσθαι ...διαφόρως sugerează că abia în timp persoanele devin reale și distincte; anterior timpului și istoriei mântuirii ele nu sunt adevărate πρόσωπα. Prin urmare sunt πρόσωπα abia în timp, în cursul manifestării lor istorice. Și tot abia în timp sunt și reale, adică individual distincte. (Noțiunea de realitate pe care o presupune doctrina lui Sabeliu este cu totul diferită de aceea pe care o vor avea în minte gnosticii și Origen și care este noțiunea platonică și neoplatonică). Dar mai există un aspect: chiar dacă aspectul de persoană conferă Tatălui și Fiului individualitate distinctă, prețul acestei individualizări este efemeritatea. În calitate de Mântuitor, adică de persoană angajată în timp, în actul istoriei mântuirii, Iisus nu mai este Dumnezeu, ci un simplu om. Este ceea ce gândea și Teodot Curelarul când, lepădându-se de Hristos în timpul unei persecuții, nu considera că a făcut ceva rău, căci el se lepădase de Fiul cel coborât în istorie și, cuprins de timp și spațiu, devenit simplu om, nu de Fiul divin care subzistă din eternitate indistinct în monada divină împreună cu Tatăl. Prin deducție trebuie să credem că și Tatăl nu mai era considerat Dumnezeu adevărat în momentul angajării sale în actul creației. Și creația și mântuirea ca operă a lui Hristos erau considerate efemere: întruparea, caracterul de persoană distinctă a Fiului în raport cu Tatăl durează până ce Fiul va da înapoi Tatălui împărăția; la fel și creația: Tatăl este distinct de Fiul ca persoană numai atât cât durează creația însăși care, la sfârșitul timpurilor va pieri în focul universal.

CAPITOLUL AL TREILEA:

ÎNCEPUTURILE TRIADOLOGIEI PATRISTICE. ORIGEN. TERTULIAN

2.2. ÎNCEPUTURILE TRIADOLOGIEI ORIENTALE

Motivația lui Origen și a lui Tertulian trebuie să fi fost insuficiența răspunsului monarhian și sablelian la provocarea gnozei. Cei doi vor oferi propria lor versiune de răspuns care ocolește pericolele reprezentate de monarhianism și sabelianism. Dar, oare, chiar le ocolesc? Trebuie căutat un tex care să exprime preocuparea acelor vremuri pentru probleme practice, din care să reiasă că monarhianismul și sabelianismul afectau grav viața Bisericii.

2.2.1. ORIGEN

Origen a inițiat, pe urmele lui Filon, teologia creștină platonizantă. El poate fi considerat părintele gândirii trinitare grecești, așa cum Tertulian a fost inițiatorul adevărat al gândirii trinitare latine. Teologia lui Origen va angaja gândirea greacă creștină pe un făgaș care o va distanța în final de gândirea latină în domeniu, dar care va genera și marile erezii

care au marcat istoria patristicii orientale. Îl studiem în siajul lui Filon pentru că a preluat teoria acestuia despre Logosul ca putere intermediară între Dumnezeu şi lume. Îl studiem însă şi în siajul gnozei lui Valentin deoarece de la acesta a preluat cu siguranţă calificarea persoanelor treimice sub termenul de ipostase. Acest termen va individualiza triadologia greacă şi o va diferenţia fundamental de cea latină desfăşurată sub semnul conceptului de persoană. Această diferenţă incipientă între cele două triadologii va sfârşi, cum vom vedea, prin a fi definitiv consacrată în cursul marii dispute dintre Augustin şi arianismul de limbă latină.

În prefaţa celebrei sale expuneri a credinţei, Περὶ ἀρχῶν, Origen face o succintă expunere a învăţăturii despre Sfânta Treime: „Iată acum ce fel de adevăruri au fost transmise cu certitudine prin propovăduirea apostolică: mai întâi, că există *un singur Dumnezeu*, care a creat şi a rânduit toate şi, într-o vreme când nu exista nimic, a adus la viaţă totul… Mai credem că acelaşi *Iisus Hristos*, care a venit în lume, s-a născut din Tatăl mai înainte de orice făptură, ajutând apoi pe Tatăl la zidirea întregii lumi, căci, după cum ni se spune în Evanghelie, *toate print-însul s-au făcut.*… Totodată ne-au mai transmis şi învăţătura că *Duhul Sfânt* se bucură de aceeaşi cinstire şi mărire ca şi *Tatăl* şi *Fiul*. Doar atât nu reiese limpede: dacă s-a născut ori nu s-a născut, dacă trebuie să-l socotim Fiu al lui Dumnezeu (ca şi pe *Fiul propriu-zis*, n.n.) sau nu, lucru care trebuie cercetat, desigur, nu numai după mărturiile Sfintei Scripturi, ci şi adâncit prin studii temeinice…” [268] Intrând în expunerea propriu-zisă a învăţăturii despre Dumnezeu Tatăl, Origen adaugă: „După ce am înlăturat, pe cât ne-a fost cu putinţă, orice reprezentare corporală a lui Dumnezeu, vom spune cu tot adevărul că, în sinea lui, Dumnezeu nu poate fi înţeles şi nici pătruns de mintea noastră omenească. Orice idee ne-am putea face despre El sau oricum ni l-am putea reprezenta, El este cu mult mai presus decât tot ce putem cugeta despre El. …Într-adevăr, cine altcineva ar putea fi atât de desăvârşit între fiinţele cugetătoare şi netrupeşti, încât să întreacă în chip nespus şi de nepătruns orice alte realităţi, dacă nu însuşi Dumnezeu ? Dar adâncul fiinţei dumnezeieşti nu-l poate cerceta nici într-un caz mintea omenească, oricât ar fi ea de ageră, de limpede ori de curată.” [269]

Origen este inevitabil polemic atunci când expune dogmele credinţei. Dacă în precizarea învăţăturii despre Tatăl el a avut în vedere pe cei ce-l înţelegeau pe Dumnezeu în termeni corporali, antropomorfici chiar, cum era cazul monarhienilor spre exemplu, în problema învăţăturii despre Fiul el se vede nevoit să răspundă gnozei, adică acelora care, asemenea lui Valentin, învăţau că înainte de a genera primul eon Dumnezeul Tatăl era singur şi că decizia acestui act de a emana din sine o fiinţă a fost luată atunci când aceasta, fiinţa emanată, nu exista încă. „Trebuie să ştim că, în calitatea lui de Fiu Unul Născut al Tatălui, Hristos are o fire dumnezeiască, cu totul deosebită de cea omenească…(după care Origen citează textul din *Pildele lui Solomon VIII, 22-25* în care *Înţelepciunea* spune despre sine: *Domnul m-a zidit la începutul lucrărilor lui…*). Cum ne-am putea închipui deci sau cum am putea crede că *Dumnezeu-Tatăl* ar fi putut să existe chiar şi o clipă măruntă fără să nască (din veci) această *Înţelepciune* ? Ori se va spune cumva că fie că Dumnezeu n-a putut naşte

[268] Origen, *Peri arhon, Prefaţa autorului, 4*; în Origen, *Scrieri alese (partea a doua)*, traducere de Th. Bodogae, EIBMBOR, Bucureşti, 1982, vol. 8, p.38-39

[269] Origen, *Peri arhon, I, 1, 5*; în Origen, *Scrieri alese (partea a doua)*, EIBMBOR, Bucureşti, 1982, vol. 8, p.48-49

această *Înțelepciune* înainte de a o zămisli şi de aceea ea n-ar fi existat, ci ar fi fost chemată la viață abia mai târziu, fie că, de fapt, Dumnezeu ar fi putut-o naşte, dar n-ar fi voit-o, însă aceasta chiar şi numai gândindu-ne am huli pe Dumnezeu. Or, e lucru limpede pentru oricine că amândouă aceste alternative ascund în sine un lucru nebunesc şi nelegiuit. Căci nu se potriveşte nici să spui că Dumnezeu a înaintat de la neputință la putință, dar nici că, având putința s-o facă, totuşi ar fi neglijat ori ar i amânat să nască *Înțelepciunea* ! Acesta-i temeiul pentru care, din clipa în care l-am cunoscut pe Dumnezeu, l-am cunoscut ca *Tată al Fiului Său cel Unul Născut*, căci *Fiul* s-a născut din *Tatăl* şi din El şi-a primit ființa, desigur fără ca acest lucru să se fi petrecut într-un anume răstimp, fie că am gândi lucrurile cronologic, fie că mintea şi le-ar putea imagina cumva, aşa-zicând, teoretic ca avându-şi o existență logică. Aşadar, trebuie să credem că *Înțelepciunea* s-a născut înainte de orice început, în orice chip ar putea fi conceput acesta." [270]

Cea de a treia persoană a Treimii impune lui Origen aceeaşi cercetarea amănunțită, ținând însă seama de cu totul alte probleme. „Continuând expunerea, zice el, să cercetăm acum pe scurt ceea ce putem despre *Duhul Sfânt*… Toată cunoştința pe care o avem despre *Tatăl* prin descoperirea *Fiului* se face cunoscută în *Duhul Sfânt*. …Precum s-a zis despre Fiul că *nimeni nu cunoaşte pe Tatăl decât numai Fiul şi cei cărora va voi Fiul să le descopere*, tot aşa vorbeşte Apostolul şi despre Duhul Sfânt: *nouă ni le-a dezvăluit Dumnezeu prin Duhul Său, fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar şi adâncurile lui Dumnezeu.* …Dar nu trebuie să ne închipuim că *Duhul* ar cunoaşte numai în urma descoperirii aduse de *Fiul*. Căci dacă *Duhul* ar cunoaşte pe *Tatăl* numai prin descoperirea *Fiului*, ar însemna că El ar trece de la neştiință la ştiință. Or, ar fi un lucru necuviincios şi nebunesc să mărturiseşti că pe de o parte crezi într-un *Duh Sfânt*, iar pe de alta îl faci ignorant. Nu trebuie să credem că el a fost altceva înainte de fi *Duh Sfânt* şi că ar fi progresat până a ajuns să fie *Duh Sfânt*. Dacă am crede aşa ceva, ar fi tot una să spunem că într-o vreme când nu exista *Duhul Sfânt*, nu era nici cine să-l cunoască pe *Tatăl*, că abia după ce a ajuns la cunoaştere ar fi devenit *Duh Sfânt*. Dacă aşa stau lucrurile, atunci el niciodată n-ar fi fost înțeles în unitatea Treimii împreună cu *Tatăl* cel neschimbător şi cu *Fiul Său*. Cu alte cuvinte *Duhul Sfânt* a existat în tot timpul. Folosim expresiile *în tot timpul* sau *a existat veşnic* sau orice alt termen cu semnificație temporală, dar totul trebuie înțeles în chip simplu şi cu îngăduință, căci înțelesurile lor sunt legate de timp, pe când cele de care vorbim noi, chiar dacă în cursul discuției apar ca temporale, în realitate ele depăşesc prin firea lor orice idee de semnificație temporală." [271]

Aşa cum se prezintă ea în cuprinsul cărții *Despre principii*, învățătura lui Origen despre Sfânta Treime apare marcată de imprecizia inerentă timpului în care a fost formulată, dar în nici un caz eretică. Chiar atunci când, referindu-se la persoana Duhului Sfânt, el reia dubiile în cuprinsul cărții întâi şi spune că „n-am putut afla până acum din Scripturile Sfinte nici un cuvânt care să ne spună că Duhul Sfânt ar fi fost făcut sau creat, nici măcar în felul în care am auzit pe Solomon vorbind despre Înțelepciune…" [272], nici atunci expunerea sa nu pare eretică, ci doar nesigură. Cearta iscată în jurul ortodoxiei sale a apărut mult după

---

[270] Origen, *Peri arhon, I, 2, 3*; în Origen, *Scrieri alese (partea a doua)*, EIBMBOR, Bucureşti, 1982, vol. 8, p.55, 56

[271] Origen, *Peri arhon, I, 3, 1; I, 3, 4*; în Origen, *Scrieri alese (partea a doua)*, EIBMBOR, Bucureşti, 1982, vol. 8, p.69, 73-74

[272] Origen, *Peri arhon, I, 3, 4*; în Origen, *Scrieri alese (partea a doua)*, EIBMBOR, Bucureşti, 1982, vol. 8, p. 72

moartea autorului şi a fost alimentată cu siguranță pe de o parte prin exagerările detractorilor săi care, ca Ieronim, au căutat să îngroaşe pasajele în care marele alexandrin greşea în mod evident, pe de alta de zelul exagerat al admiratorilor care, asemenea traducătorului său Rufin, au căutat să nege evidențele, în loc să le recunoască onest. Cert este însă că doctrina trinitară a lui Origen avea să joace un rol considerabil în certurile doctrinare care aveau să urmeze mai ales odată cu izbucnirea crizei ariene. Premizele acestor erori trinitare, chiar dacă nu mai sunt astăzi atât de evidente în actualul text al faimoasei lui lucrări din care am citat până aici, sunt clar formulate în alte lucrări care s-au bucurat de mai puțină atenție în perioada patristică. Autoritatea extraordinară de care s-a bucurat Origen la Alexandria şi mult după moartea sa în întreaga lume creştină explică vigoarea cu care s-a manifestat arianismul, care şi-a văzut susținut fondul doctrinei sale trinitare tocmai pe aceste erori în problema relațiilor dintre ipostasele divine.

Un prim exemplu în acest sens este acela al eforturilor sale de a preciza distincția ontologică dintre Dumnezeu Tatăl şi Fiul său unic în cadrul comentariului pe marginea evangheliei Sf. Ioan. Urmându-l în mod evident pe marele sau înaintaş în exegeză, Filon din Alexandria, Origen aplică în mod deschis şi fără rezerve teoria acestuia despre prezența şi absența articolului hotărât în fața numelui lui Dumnezeu şi a Logosului: „Sf. Ioan, zice el, aşază sau omite articolul hotărât în fața cuvintelor *Dumnezeu* şi *Cuvântul* cu o admirabilă precizie, iar nu ca un străin față de finețurile limbii greceşti. El îl pune atunci când *Dumnezeu* desemnează principiul nenăscut al tuturor lucrurilor; îl omite în schimb atunci când este vorba despre *Cuvântul.* Şi aşa după cum în acest pasaj *Dumnezeu*, θεός, şi *(Însuşi) Dumnezeu*, ὁ θεός, diferă în mod clar, aceeaşi diferență există şi atunci când spunem, simplu, *Logos*, dar întărim cuvântul spunând *Logosul însuşi.* Dumnezeul cel suveran este *Dumnezeu însuşi*, iar nu simplu *(Un) Dumnezeu (oarecare).* Astfel sursa comună tuturor rațiunilor individuale este Logosul, căci rațiunile individuale nu au decât un drept de împrumut la această apelație. În acelaşi fel putem noi rezolva dificultatea care pe mulți i-a emoționat. Sub pretextul pietății şi de teama de a părea că admit doi dumnezei aceştia se aruncă în tot felul de afirmații false şi lipsite de evlavie: sau neagă distincția dintre persoana Fiului şi aceea a Tatălui şi susțin că Fiul nu este Dumnezeu decât cu numele, [273], sau neagă divinitatea Fiului pentru a-i recunoaşte o personalitate şi un caracter individual străine de Tatăl [274]. Acestora trebuie să li se răspundă că (adevăratul) Dumnezeu este desemnat prin cuvântul *Dumnezeu* precedat de articolul hotărât. Este motivul pentru care Mântuitorul i s-a adresat Tatălui său rugăciunea: *ca ei să Te cunoască pe Tine, adevăratul Dumnezeu.* Tot ce nu este Dumnezeu însuşi, fiind Dumnezeu prin comunicarea divinității, nu este *(Însuşi) Dumnezeu*.” [275]

Deşi în problema Duhului Origen îşi exprimase dubiile în cadrul lucrării sale principale, *Peri arhon*, în comentariile la aceeaşi evanghelia a Sf. Ioan lasă la o parte orice ezitare şi tranşează problema în termenii următori: „Oricine admite că Duhul Sfânt are o cauză, este obligat ca, în baza cuvintelor *toate prin El (Cuvântul) au fost făcute*, să admită că şi Duhul Sfânt a fost făcut prin Cuvântul, care astfel îi este anterior. Dacă se neagă faptul că Duhul Sfânt a fost adus la existență prin Cuvântul, va trebui să-l numească nenăscut, pentru a

[273] Sunt vizați aici în mod evident monarhienii.
[274] Aici sunt vizați în mod clar cei care gândeau sub inspirația gnozei.
[275] Origen, *In Joan., II, ii*; la A. Michel, *Trinité*; art. în Dictionnaire de thèologie catholique, vol. XV A, col.1642

salva adevărul Evangheliei… Pentru noi, cei care mărturisim trei ipostase, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, şi care credem că nimic nenăscut nu există afară de Tatăl, zicem conform evlaviei şi adevărului că, fiind toate aduse la existență prin Cuvântul, Duhul Sfânt este cea mai demnă şi prim în rang dintre toate ființele create de Tatăl prin intermediul (ὑπὸ) Fiului. Şi poate că aceasta este rațiunea pentru care el nu se numeşte Fiul lui Dumnezeu, Monogenul fiind de la început singurul Fiu prin natura proprie; Duhul Sfânt are nevoie de el ca de cel care-i comunică ipostasul, adică nu doar existența (cum comunică Tatăl, n.n.), ci şi înțelepciunea, inteligența, dreptatea, în fine toate acele atribute pe care el trebuie să le posede pentru a participa la natura lui Hristos (şi pe care nu i le poate comunica decât Fiul, n.n.)." [276]

Dar chiar dacă Duhul Sfânt este adus la existență prin mijlocirea Fiului, asemenea întregii creații, cea de a treia persoană treimică, crede Origen, trebuie asociată constant cu Tatăl şi cu Fiul, având propriul ei rol în iconomia mântuirii. „Să cercetăm acum pentru ce motiv cel care este renăscut prin botez are nevoie pentru a fi mântuit de concursul întregii Trinități şi nu s-ar putea mulțumi doar cu participarea Tatălui şi a Fiului fără aceea a Duhului Sfânt. Va trebui să descriem lucrarea specială a Duhului Sfânt alături de aceea a Tatălui şi a Fiului. Eu gândesc că Dumnezeu Tatăl, îmbrățişând toate lucrurile, atinge toate ființele şi că, fiind el Ființa însăşi, le oferă tuturor existența. Fiul este inferior Tatălui căci acțiunea sa se întinde doar asupra ființelor raționale, căci el ocupă al doilea rang după Tatăl. Şi mai joasă este acțiunea Duhului Sfânt care nu atinge decât pe sfinți. Astfel, conform acestei viziuni, mai mare este puterea Tatălui în raport cu cea a Fiului şi a Duhului Sfânt şi mai mare este aceea a Fiului în raport cu a Duhului Sfânt." [277]

Cele mai grave aspecte ale doctrinei trinitare origeniste s-au dovedit a fi cele legate de statutul Fiului în raport cu Tatăl. Inegalitatea Fiului cu Tatăl este afirmată de către Origen fără echivoc şi nu suportă nici un comentariu. Fiul este în raport cu Dumnezeu Tatăl un Dumnezeu secund, un Dumnezeu de a doua categorie, aşadar inferior ca esență Principiului care l-a născut. Singurul care are dreptul la titlul de Dumnezeu în accepțiunea adevărată, proprie, a acestui termen este doar Tatăl singur. Doar el poate purta pe drept acest apelativ; Fiul poate fi numit aşa doar cu titlu de împrumut ! În cadrul aceluiaşi comentariu la evanghelia Sf. Ioan Origen adaugă: „Tatăl este bun; Mântuitorul este imaginea bunătății Sale." [278] „El este imaginea bunătății Sale şi reflexia, nu a lui Dumnezeu, ci a slavei lui Dumnezeu şi a luminii sale veşnice; el este umbra nu a Tatălui, ci a puterii Sale, este revărsarea pură a slavei atotputernice şi oglinda energiei Sale." [279] „Voința care este în el este imaginea voinței prime şi divinitatea care este în el este imaginea divinității adevărate; şi fiind imaginea bunătății Tatălui el spune: *pentru ce mă numeşti bun?*" [280] „Fiul, imaginea Dumnezeului celui nevăzut, comparat cu Tatăl nu este adevăr; în raport cu noi însă, care suntem incapabili de a primi adevărul Tatălui, el este imaginea adevărului." Jeronim, care

[276] Origen, *In Joan., I, 10, 73*; la A. Michel, *Trinité*; art. în Dictionnaire de thèologie catholique, vol. XV A, col.1642

[277] Origen, *Peri arhon, I, 3, 5*; la A. Michel, *Trinité*; art. în Dictionnaire de thèologie catholique, vol. XV A, col.1643

[278] Origen, *In Joan., VI, 57, 295*; la A. Michel, *Trinité*; art. în Dictionnaire de thèologie catholique, vol. XV A, col.1644

[279] Origen, *In Joan., XIII, xxv, 151-153*; la A. Michel, *Trinité*; art. în Dictionnaire de thèologie catholique, vol. XV A, col.1644

[280] Origen, *In Joan., XIII, xxxvi, 234*; la A. Michel, *Trinité*; art. în Dictionnaire de thèologie catholique, vol. XV A, col.1644

reproduce acest ultim text, ajunge să-i atribuie în final chiar afirmația: „În raport cu noi Fiul lui Dumnezeu este adevărul; în raport cu Tatăl el este însă minciună.” [281] Origen pare să formuleze şi concluzia acestor afirmații şi să spună în *Contra Celsum*: „N-ar trebui să zicem deci că Monogenul şi Cel Mai Întâi Născut din toată creatura este esența esențelor şi ideea ideilor şi principiul prin excelență, dar că Tatăl şi Dumnezeul său este mai presus de toate acestea ?” [282]

Spuneam că sunt grave aspectele doctrinei trinitare origeniste, deoarece, inevitabil, marele alexandrin ajunge şi la problema cultului datorat Logosului. Din moment ce adorația şi rugăciunile se cuvin doar lui Dumnezeu, se cuvin ele şi lui Iisus Hristos, acest dumnezeu secund, această imagine a Dumnezeului celui adevărat ? Acestei probleme el în răspunde în felul următor: „Dacă înțelegem ce este rugăciunea, vom vedea că nu se cuvine să adresăm rugăciuni nici unei creaturi şi nici măcar lui Hristos, ci numai Tatălui, Dumnezeul universului, pe care Mântuitorul însuşi îl ruga şi care ne învață cum să ne rugăm… Într-adevăr, dacă Fiul este distinct de Tatăl prin esență şi ipostas, ne putem ruga ori Fiului şi nu Tatălui, ori la amândoi, ori numai Tatălui singur. A-l ruga doar pe Fiul şi nu pe Tatăl toată lumea va fi de acord că acest lucru este ceva absurd şi care merge împotriva evidenței. Dacă ne vom ruga la amândoi, va trebui să ne adresăm la plural: *dați-ne, faceți, acordați, mântuiți, şi aşa mai departe*; acestea ar fi formule şocante pe care nimeni nu le-ar putea găsi în Scriptură. Rămâne, aşadar, că nu trebuie să ne rugăm decât lui Dumnezeu, Tatăl universului, dar fără să-l separă de marele preot care a fost statornicit cu jurământ de către Tatăl însuşi, după cum este scris.” [283]

Consecința eliminării cultului lui Iisus Hristos este cu adevărat gravă. Dar Origen nu s-a oprit nici aici, ci a ajuns să modifice însuşi statutul soteriologic al Logosului, afirmând că omul îl poate depăşi la un moment dat pe însuşi Iisus în urcuşul său către Dumnezeu Tatăl. Aşa cum afirmațiile de mai sus aveau să pregătească deprecierea ariană a moaştelor sfinților şi a tainelor Bisericii, tot astfel, cele care urmează şi cu care vom încheia prezentarea doctrinei trinitare a lui Origen, aveau să pregătească erezia călugărilor isohrişti. „Vă puteți întreba dacă va veni un timp în care îngerii vor vedea ei înşişi pe Tatăl şi nu-L vor mai privi printr-un intermediar şi un servitor. Dacă cel care-l vede pe Fiul îl vede de fapt pe Tatăl care l-a trimis, în Fiul se vede Tatăl. Dar când vom vedea aşa cum Fiul îl vede pe Tatăl şi ceea ce este în Tatăl, vom avea ca şi Fiul viziunea directă, nemijlocită, a Tatălui şi a ceea ce este în Tatăl, fără a avea nevoie să concepem, indirect, prin imagine ceea ce imaginea reprezintă (adică modelul însuşi, n.n.). Eu cred că acesta va fi finalul, când Fiul va oferi înapoi lui Dumnezeu, adică Tatălui, regalitatea, şi când Dumnezeu va fi totul în toate.” [284]

Cu Origen gândirea teologică alexandrină a înregistrat un progres metafizic evident: puzderia de eoni concepuți de gnoză ca punte de legătură între Tatăl cel absolut transcendent, atotperfect şi imuabil, pe de o parte, şi lumea noastră materială, mizeră,

---

[281] Origen în traducerea lui Jeronim; la A. Michel, *Trinité*; art. în Dictionnaire de thèologie catholique, vol. XV A, col.1643

[282] Origen, *Contra Celsum, VI, 64*; la A. Michel, *Trinité*; art. în Dictionnaire de thèologie catholique, vol. XV A, col.1643-1644

[283] Origen, *De orat., XV, 1*; la A. Michel, *Trinité*; art. în Dictionnaire de thèologie catholique, vol. XV A, col.1643

[284] Origen, *In Joan., XX, vii, 47*; la A. Michel, *Trinité*; art. în Dictionnaire de thèologie catholique, vol. XV A, col. 1644

imperfectă şi efemeră, pe de alta, este înlocuită la Filon de un număr foarte limitat de puteri intermediare între Dumnezeul lui Israel şi lume, pentru ca la Origen să se reducă, în sfârşit, la persoana Logosului divin, întrupat în Iisus Hristos. chiar dacă nu el a fost primul care să mediteze asupra misterului treimic, Origen este cu siguranță cel care stabilizează gândirea teologică şi filozofică la problema relației dintre cele trei persoane divine, aşa cum le prezintă Noul Testament. Dacă până la el reflecția teologică nu depăşea cu mult exegeza textului biblic, cu marele alexandrin platonismul mediu aplicat scrierilor biblice încă din vremea lui Filon se revarsă cu întreaga sa forță asupra misterului trinitar, dar şi cu toate consecințele subordinațianismului pe care-l implica. Origen este astfel punctul istoric cel mai înalt al etapei de pregătire a marii crize ariene şi a dezlănțuirii adevăratei controverse în jurul problemei Sfintei Treimi; el a furnizat arianismului *conținutul* doctrinei sale eretice şi *argumentele* fundamentale.

Dar cel care a furnizat aceleiaşi erezii *celebrele ei formule* nu a fost Origen, ci abia unul din discipolii săi cei mai străluciți, Dionisie, care va deveni episcop al Alexandriei după moartea lui Herakas, în 247. Marea provocare căreia Dionisie a trebuit să-i facă față foarte curând după urcarea sa pe tronul Alexandriei a fost invazia masivă în zona Pentapole a ereziei sabeliene. Este greu de crezut că în jurul anului 250, când s-a declanşat criza, însuşi Sabelie va fi venit de la Roma pentru a tulbura apele la Pentapole în Egipt, cum se întreabă un istoric catolic. [285] Este mult mai probabil ca acest lucru s-l fi realizat ucenici de-ai săi. Cert este însă că pericolul s-a dovedit atât de mare, tulburarea atât de adâncă şi zarva de asemenea proporții încât comunitatea creştină din Pentapole a solicitat intervenția patriarhului întregului Egipt în persoană pentru a tranşa problema. Dionisie n-a ezitat să se implice cu toată forța sa intelectuală şi cu întreaga sa autoritate de lider al creştinătății întregului Egipt. Problema este că, antrenat de virulența controversei, marele origenist a ajuns să formuleze teze de-a dreptul şocante în materie trinitară, ceea ce a născut un val de reproşuri al căror ecou au ajuns foarte curând până la Roma. Care erau aceste reproşuri ? Mai întâi de a fi separat şi despărțit pe Fiul de Tatăl, διαιρεῖ καὶ μακρύνει καὶ καὶ μερίζει τὸν Υἱὸν ἀπὸ τοῦ Πατρός; de a fi negat eternitatea paternității lui Dumnezeu şi existența eternă a Fiului, οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ Θεὸς Πατήρ, οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ Υἱός, ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, οὐ γὰρ ἀίδιός ἐστιν; de a nu fi zis că Hristos este consubstanțial cu Dumnezeu (Tatăl), ὡς οὐ λέγοντες τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον εἶναι τῷ Θεῷ; de a fi făcut din Fiul un simplu fiu adoptiv, o creatură străină prin însăşi natura sa de Tatăl şi de a se fi servit, pentru a exprima aceste raporturi, de comparații şocante ca: Tatăl este lucrătorul viei, iar Fiul este via, Tatăl este dulgherul, Fiul este corabia pe care acesta a construit-o, ποίμα καὶ γενητόν εἶναι τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ Πατρός, ὥσπερ ἐστίν ὁ γεωργὸς πρὸς τὸν ἄμπελον καὶ ὁ ναυπηγὸς πρὸς τὸ σκάφος, καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὢν οὐκ ἦν πρὶν γένηται. [286]

Cum remarcă şi istoricul citat, în aceste formule aflăm deja tot arianismul care se va dezvolta ulterior în vremea marelui Atanasie. Ceea ce este cu adevărat semnificativ în tot acest traseu al gândirii alexandrine în problema naturii ființelor intermediare este caracterul ambiguu al acestor ființe, adică natura lor nici deplin divină, dar nici deplin umană. Este ceea

[285] A. Michel, Trinité, art. în Dictionnaire de la thèologie catholique, vol. XV B, Paris, 1950, col. 1645

[286] La A. Michel, Trinité, art. în Dictionnaire de la thèologie catholique, vol. XV B, Paris, 1950, col. 1646

ce reiese cu pregnanță la gnostici, mai intens la Filon şi cu toată forța începând cu Origen. Cauza profundă care a afectat gândirea teologică în general şi pe cea trinitară în special aplecându-le în aşa măsură spre subordinațianism a fost, evident, platonismul epocii, identificat de istorici ca reprezentând faza medie a acestei filozofii. Care erau trăsăturile distincte ale acestui platonism mediu prin contrast cu acelea ale platonismului clasic ? Autorul articolului consacrat platonismului patristic din celebrul R. Arnou, pe care l-am citat mai sus, le enumeră astfel: „1. O opoziție din ce în ce mai accentuată, conformă învățăturii neopitagoreice, între Dumnezeu şi lume. Printr-o primă transformare introdusă în platonismul primitiv, autorul universului devine locul Ideilor; dar cum prin însuşi acest fapt contractează o anumită multiplicitate, el va trebui s-o depăşească pentru a atinge rațiunea supremă a lucrurilor şi, urcând dincolo de Idei, să urce până la Cel Unu care este Binele absolut transcendent. 2. Urmarea acestui fapt va fi o creştere a rolului ființelor intermediare care vor deveni din ce în ce mai importante. *Logoi*, spirite, puteri, demoni, de natură divină dar subordonați între ei, ei se desfăşoară (între Dumnezeu şi lume, n.n.), încercând să umple abisul (dintre cei doi poli, n.n.), să transmită acțiunea divină până la naturile inferioare şi să permită astfel oamenilor să urce gradual până la primul lor principiu.” [287]

Această viziune şi importanță acordată de gânditorii platonici ființelor intermediare este aplicată cu consecvență şi mare succes de către Origen teologiei Logosului cu consecințe extraordinare pentru istoria acestei dogme. Acest rol de ființă nici deplin divină, dar nici deplin umană încredințat de Origen celei de a treia persoane treimice apare cu toată forța în contextul problemei contemplării lui Dumnezeu de către suflet. Aşa cum remarcă şi A. Louth, contemplația naturală ca fază intermediară a cunoaşterii nu înseamnă în viziunea lui Origen contemplarea minunilor lui Dumnezeu în creație, ci numai o percepție a caracterului trecător al lumii fizice, materiale, şi o dorință de a trece dincolo de ea. [288] Iată un pasaj în care Origen explică acest lucru astfel: „Deci, întrucât este cu neputință pentru omul care trăieşte în trup să cunoască ceva din cele ascunse şi nevăzute dacă nu-şi va fi făcut o imagine şi asemănare plecând de la cele văzute, de aceea socot că Cel care pe toate cu înțelepciune le-a făcut (Psalmul CIII, 24), a creat orice fel de lucruri văzute pe pământ, pentru ca în acestea să pună o învățătură şi cunoaştere a lucrurilor nevăzute şi cereşti, prin care mintea omenească să urce până la înțelegerea duhovnicească şi să caute cauzele lucrurilor în cele cereşti, pentru ca, învățată de Înțelepciunea lui Dumnezeu, să poată spune ea însăşi: *Cele ascunse şi cele arătate le-am cunoscut. (Înțelepciunea lui Solomon VII, 21).*” [289] Vârful contemplației este, prin urmare, acela în care sufletul priveşte direct Înțelepciunea divină: „Dacă cineva e în stare să conceapă în minte o existență necorporală formată din nenumărate şi diverse idei care conțin principiile întregului univers, o existență vie şi parcă însuflețită, acela va cunoaşte Înțelepciunea lui Dumnezeu care e mai presus decât toată creația şi care vorbeşte atât de minunat despre Sine: *Domnul M-a creat ca început al căilor Lui pentru lucrurile Lui. (Proverbe VIII, 22).*” [290] Ca şi la Platon, acest stadiu al vederii supreme nu poate fi atins în această viață, adică atâta vreme cât suntem robiți unui trup material şi dependenți de simțuri materiale, ci numai după moarte: „În chipul acesta,

---

[287] R. Arnou, *Platonism des Pères*, art. în Dictionnaire de la thèologie catholique, vol. XII B col. 2273

[288] A. Louth, *Originile tradiției mistice creştine…*, p. 92

[289] Origen, *Comentariu la Cântarea Cântărilor, III, 13, 17*; la A. Louth, *Originile tradiției mistice creştine…*, p. 92

[290] Origen, *Comentariu la Ioan I, 34, 243*; la A. Louth, *Originile tradiției mistice creştine…*, p. 93

crescând puțin câte puțin, dar nu aşa cum o făcea în viața de pe pământ trăită trupeşte, adică pe când trupul era încă unit cu sufletul, ci sporind prin pricepere şi simțire, ființa rațională ajunge la cunoaşterea desăvârşită, fără ca simțămintele trupeşti să-i mai facă de acum vreo piedică, ci în progresul ei intelectual ea contemplă mereu aşa-zicând *față către față. (I Corinteni XII, 12)* cauzele lucrurilor." [291]

În acest punct al gândirii lui Origen apar însă problemele. Căci se pune inevitabil întrebarea: această Înțelepciune divină, acest Cuvânt al lui Dumnezeu devenit obiect suprem al contemplației, fie şi după moarte, este Cuvântul întrupat ? Sau este Cuvântul fără trup ? O serie de texte conduc, din păcate, la concluzia fără dubiu că Înțelepciunea vizată aici de Origen este mai presus de întrupare, că întruparea însăşi nu a fost pentru noi decât o fază tranzitorie, menită să medieze urcuşul sufletului către vederea supremă a Dumnezeirii: „Hristos a spus: *Eu sunt uşa*. Ce trebuie să spunem atunci despre Înțelepciunea pe care Dumnezeu a creat-o ca început al căilor Sale, pentru lucrurile Sale, în care Tatăl se bucură, desfătându-se de frumusețea ei inteligibilă şi variată văzută numai de ochii minții, şi care iscă o iubire cerească care să simtă frumusețea divină ?" [292] Sugestia e clară: Cuvântul *întrupat* este doar uşa către vederea Cuvântului sau a Înțelepciunii divine de dinainte de întrupare. Această nuanță apare fără echivoc în următorul text: „Să venim acum la umbra mărului şi, deşi cineva poate folosi o altă umbră, se pare însă că orice suflet, câtă vreme e în viața de față, are nevoie de o umbră din pricina, cred, acelei arşițe a soarelui care, când iese, seacă şi face să piară numaidecât orice sămânță care nu şi-a înfipt o rădăcină adâncă. Umbra Legii îndepărtează doar slab acea arşiță, dar *umbra lui Hristos în care trăim acum între neamuri (Plângerile lui Ieremia IV, 20), adică credința în întruparea Lui*, o depărtează şi stinge cu totul – căci acela care îi ardea pe cei ce umblau în umbra Legii a căzut ca un fulger din cer (*Luca X, 18*) în vremea Patimii – ; *măcar că vremea acestei umbre se încheie la sfârşitul veacului (s.n.)*, fiindcă, cum spuneam, după săvârşirea veacului vom vedea adevărul nu în oglindă şi în ghicitură, ci față către față (*I Corinteni XIII, 12*)." [293]

Perioada umbrei, a întrupării, este, aşadar, trecătoare, căci ea va dura doar până al sfârşitul veacului. După acest termen final vom putea privi Cuvântul în puritatea lui absolută, inițială, exclusiv divină, adică „față către față". Origen chiar vorbeşte în *Omilii la Ieşire* despre aceia care „n-au nevoie să primească Cuvântul lui Dumnezeu ca *făcut trup*, ci ca *Înțelepciunea ascunsă în taină.*" [294] În această fază ultimă a contemplării Dumnezeirii întruparea va deveni o simplă amintire: „Nu gol i se arată lui Ioan Cuvântul lui Dumnezeu călare pe cal; fiindcă e îmbrăcat într-o haină murdară de sânge, căci Cuvântul lui Dumnezeu care s-a făcut trup şi a murit pentru că s-a făcut trup, poartă *urmele patimii (s.n.)* întrucât sângele Lui s-a vărsat pe pământ când ostaşul i-a împuns coasta. Căci dacă vom ajunge poate cândva la contemplarea cea mai sublimă şi înaltă a Cuvântului şi a Adevărului, nu vom uita negreşit că intrarea noastră aici s-a făcut prin venirea Lui în trupul nostru." [295]

---

[291] Origen, *De principiis II, 11, 7*; la A. Louth, *Originile tradiției mistice creştine…*, p. 94

[292] Origen, *Comentariu la Ioan I, 9*; la A. Louth, *Originile tradiției mistice creştine…*, p. 99

[293] Origen, *Comentariu la Cântarea Cântărilor, III, 5, 17-18*; la A. Louth, *Originile tradiției mistice creştine…*, p. 99

[294] Origen, *Omilii la Ieşire XII, 4*; la A. Louth, *Originile tradiției mistice creştine…*, p. 99

[295] Origen, *Comentariu la Ioan II, 8*; la A. Louth, *Originile tradiției mistice creştine…*, p. 100

Cu alte cuvinte, ceea ce a văzut Ioan este ceea ce vor vedea şi sufletele după moarte, dar hlamida pătată de sânge nu însemnă că Logosul mai poartă trupul asumat, cu care a suferit, ci doar amintirea întrupării Lui istorice. Iată, în fine, încă două texte care nu fac decât să întărească convingerea că pentru Origen întruparea era o fază tranzitorie, pur temporală, a Logosului etern: „Mirele (Cuvântul de dinainte de întrupare, Înțelepciunea divină, n.n.) a venit prin gratii, Iisus (omul, n.n.) i-a deschis drumul. El a coborât pe pământ. El e supus gratiilor (închisorii, n.n.) lumii, văzând un mare număr de oameni prinşi în gratii, şi văzând că gratiile nu pot fi sfărâmate de nimeni altul afară de El, El vine spre gratiile Sale. El ia trup omenesc, şi, deşi împiedicat de legăturile puterilor duşmane, El sfarmă legăturile acelea. Pentru tine a făcut El aceasta, şi tu poți zice: *Iată-L acolo, stând în fața peretelui nostru, se uită pe fereastră, pândeşte printre gratii. (Cântarea Cântărilor II, 9).* ” [296] „Asemănător este şi ceea ce spune Dumnezeu lui Moise: *Iată, te-am pus în scobitura stâncii şi vei vedea spatele Meu. (Ieşire XXXIII, 22-23).* Aşadar, stânca aceasta, care e Hristos (*I Corinteni X, 4*), nu e închisă din toate părțile, ci are o scobitură. Şi această scobitură a stâncii descoperă şi face cunoscut oamenilor pe Dumnezeu; căci *nimeni nu cunoaşte pe Tatăl decât numai Fiul. (Matei XI, 27).* Aşadar, nimeni nu vede spatele lui Dumnezeu, adică cele ce se vor face la sfârşitul timpurilor, dacă nu e aşezat în cărătura stâncii, adică atunci când le va învăța de la Hristos Dezvăluitorul.” [297] Întruparea nu este astfel decât închisoarea prin ale cărei gratii privim cele viitoare, gratii pe care Cuvântul le-a asumat, de fapt, pentru a le sfărâma; ea nu este decât crăpătura în stânca materiei lumii acesteia prin care vedem „spatele lui Dumnezeu”, până la sfârşitul timpurilor când vom vedea totul clar, eliberați de orice oprelişti ale trupului în general.

TERTULIAN.

Combaterea lui Praxeas. Distingerea persoanelor. Începuturile propriu-zise ale triadologiei latine se găsesc la Tertulian. Marele apologet latin scrie o lucrare fundamentală pentru a combate monarhianismul lui Praxeas, celebra *Adversus Praxean*, datată de specialişti după anul 213. Pentru a-i înțelege doctrina trinitară formulată în cuprinsul acestei lucrări trebuie să fixăm poziția din care el scrie împotriva lui Praxeas. Redau în acest sens textele principale și odată cu ele și textul latin pentru frumusețea extraordinară a expresiilor retorice: „Fire neliniștită și pe deasupra înfumurată de cinstea martiriului, din pricina unei singure, scurte și simple plictiseli în temniță, *homo et alias inquietus, insuper de iactatione martirii inflatus ob solum et simplex et breue carceris taedium*”, Praxeas a fost un om ademenit de diavolul, „fiindcă el a adus primul din Asia la Roma o astfel de perversitate, *nam iste primus ex Asia hoc genus peruersitatis intulit Romam.* (…)Astfel Praxeas l-a slujit de două ori pe diavolul la Roma: a izgonit profeția și a adus erezia, a alungat Paracletul și a răstignit pe Tatăl, *ita duo negotia diaboli Praxeas Romae procurauit: prophetiam expulit et haeresim intulit, paracletum fugauit et patrem crucifixit*. Și astfel, în timp ce cei mulți dormeau în simplitatea învățăturii, neghinele lui Praxeas au rodit, *fruticauerant auenae Praxeanae hic quoque superseminatae, dormientibus multis in simplicitate doctrinae*. (…)Căci episcopul Romei, cunoscând deja profeția lui Montanus, a Priscilei, și a Maximilei,

[296] Origen, *Comentariu la Cântarea Cântărilor, II, 11*; la A. Louth, *Originile tradiției mistice creştine…*, p. 96

[297] Origen, *Comentariu la Cântarea Cântărilor, IV, 2, 10*; la A. Louth, *Originile tradiției mistice creştine…*, p. 96-97

și din cunoașterea ei așezând el pacea în Bisericile Asiei și Frigiei, (Praxeas), susținând lucruri false chiar despre profeți și despre Bisericile lor și apărând autoritatea predecesorilor săi, l-a silit să revoce scrisorile de pace abia trimise și l-a împiedicat să dobândească darurile Duhului Sfânt, *nam idem tunc episcopum romanum, agnoscentem iam prophetias Montani, Priscae, Maximillae, et ex ea agnitione pacem ecclesiis eorum adseuerando et praecessorum eius auctoritates defendendo coegit et litteras pacis reuocare iam emissas et a proposito recipiendorum charismatum concessare*." [298]

Cum o dovedește și textul, Tertulian era deja montanist când scrie împotriva lui Praxeas. Motivația scrierii este tocmai antimontanismul lui Praxeas, dar mai ales faptul că a reușit să-l convingă în acest sens pe însuși papa Victor, care, inițial, se arătase favorabil „noii profeții", ba chiar trimisese și niște „scrisori de pace" Bisericilor din Asia Mică pentru a le potoli revolta împotriva acestei mari mișcări penticostale. Tertulian spune că opera lui Praxeas, pe care el a cunoscut-o pe când încă nu se rupsese de Biserica Romei, a rămas în mâinile credincioșilor acesteia, el părăsind rândurile lor după ce a fost câștigat la montanism. Când el scrie tratatul său împotriva lui Praxeas, doctrina acestuia, ce păruse pentru o vreme uitată, erupsese din nou, cu mai multă virulență: „Preocupat de trecut, spune Tertulian, (Praxeas), învățătorul, a predat această doctrină după retractarea sa și ne-au rămas manuscrisul său la *psihici*, la care s-au petrecut acestea. Apoi s-a așternut liniștea. Cât despre noi, după cunoașterea și apărarea Paracletului, ne-am separat de *psihici*. Dar acele neghine și-au răspândit atunci sămânța lor, iar astfel și-au ascuns o vreme înșelătoarea vigoare, încât acum au răsărit din nou. *Denique cauerat pristinum doctor de emendatione sua, et manet chirographum apud psychicos apud quos tunc gesta res est. Exinde silentium. Et nos quidem postea agnitio paracleti atque defensio disiunxit a psychicis. Auenae uero illae ubique tunc semen excuserant: ita aliquandium per hypocrisin subdola uiuacitatea latitauit et nunc denuo erupit.*" [299]

Depășind această obiecție pe care i-o aduceau monarhienii, anume că prin admiterea „iconomiei" introduce în Dumnezeul cel unic diteismul și chiar triteismul, Tertulian atacă însuși conceptul lui Praxeas de „monarhie". „…Trebuie, spune el, să îngăduim un loc aparte și cercetării (acestei doctrine eretice), ca să nu pară că fiecare pervertire (a adevărului) este condamnată necercetată, ci prescris, mai ales în cazul acestei erezii, care consideră că deține adevărul nealterat. Pentru că, afirmă ea, într-un singur Dumnezeu nu se poate crede altfel decât spunând că și Tatăl, și Fiul, și Duhul Sfânt sunt Unul și Același, *dum unicum deum non alias putat credendum quam si ipsum eundemque et patrem et filium et spiritum sanctum dicat*. (…)Astfel, (potrivit lui Praxeas) după o vreme Tatăl s-a născut și a pătimit, încât însuși Domnul Dumnezeu Atotputernicul este Iisus Hristos

---

[298] Tertulian, *Adversus Praxean I, 4,5,6*; în Tertulian, *Tratate dogmatice și apologetice*, ediție bilingvă, Polirom, Iași, 2007, p.455

[299] Tertulian, *Adversus Praxean I, 6-7, 6*; în Tertulian, *Tratate dogmatice și apologetice*, ediție bilingvă, traducere de Dionisie Pîrvuloiu, editura Plirom, Iași, 207, p. 455. Tertulian îi numește „psihici" pe credincioșii rămași fideli Bisericii Romane, spre deosebire de „pnevmatici", adică adepții „noii profeții" montaniste. Termenul este împrumutat din limbajul gnsticilor, care desemnau sub numele de „hylici" pe păgâni, considerați a fi preocupați numai de cele trupești, materiale, sub acela de „psihici" foarte probabil pe credincioșii Marii Biserici creștine și „pnevmatici" pe adepții gnozei, considerați ca eminamente preocupați de cele spirituale și de aceea superiori celorlalte două categorii. Pentru Tertulian adepții „noii profeții", adică ai montanismului la care el însuși a aderat după 213, erau „plini de Duhul Sfânt", pnevmatici, superiori „psihicilor".

cel propovăduit, *itaque post tempus pater natus et pater passus, ipse deus dominus omnipotens, Iesus Chistus, praedicatur*. Noi întotdeauna, dar mai mult acum, ca mai învăţaţi de Paracletul, cel care – se ştie – călăuzeşte către întreg adevărul, credem într-un singur Dumnezeu, dar sub următoarea iconomie, *nos uero et semper, et nunc magis ut instructiores per paracletum, deductorem scillicet omnis ueritatis, unicum quidem deum credimus, sub hac dispensatione, quam οἰκονομίαν*: Dumnezeu cel unic are un Fiu, Cuvântul lui, care de la el însuşi purcede, prin care toate s-au făcut şi fără de care nimic nu s-a făcut (Ioan I, 3), *ut unici dei sit et filius, sermo ipsius qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil*. Pe acesta îl credem trimis de Tatăl în Fecioară şi din ea născut, om şi Dumnezeu, Fiul Omului şi Fiul lui Dumnezeu, numit Iisus Hristos. Despre acesta credem că a pătimit, că a murit şi a fost îngropat, după Scripturi, că a fost înviat de către Tatăl şi înălţat la cer spre a şedea la dreapta Tatălui, şi că va veni să judece vii şi morţii. Mai apoi, potrivit făgăduielii sale, ne-a trimis de la Tatăl pe Sfântul Duh, Mângâietorul, Sfinţitorul credinţei celor ce cred în Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, *qui exinde miserit, secundum promissionem suam, a patre spiritum sanctum paracletum, sanctificatorem fidei eorum qui credunt in patrem et filium et spiritum sanctum*." [300]

De remarcat, aşadar, că Tertulian respinge fără drept de apel diteismul marcionit agravat de politeismul valentinian. Greşeala fundamentală a acestora era în fond faptul că deformau credinţa în Dumnezeu Tatăl care a guvernat pe toată perioada sau „iconomia" Vechiului Testament ca Creator şi Stăpânitor al lumii, sugerând că mai presus de acesta ar exista un alt Dumnezeu, al gnozei, diferit total de cel al Legii vechi. Pe de altă parte, greşeala lui Praxeas, sugerează Tertulian, ar fi legată de Dumnezeu Fiul pe care, în loc să-l vadă ca acţionând în toată această perioadă sau „iconomie" a Noul Testament ca o persoană distinctă de Tatăl, el îl considera ca fiind de fapt tot Tatăl, dar sub o înfăţişare umană. Prin acest patripasianism al său, Praxeas tulbura, evident, minţile celor simpli, adică celor rămaşi sub tutela doctrinară şi canonică a Romei pontificale. În ceea ce-l priveşte pe el, Tertulian, el acţionează din perspectiva Duhului făgăduit de Hristos, a Paracletului anunţat în Evanghelie; de aceea cunoaşterea pe care el o are despre misterul diversităţii în Dumnezeu cel unic este superioară cunoaşterii pe care o au ereticii amintiţi şi chiar „psihicii" pe care el i-a părăsit. Expresia lui „ca mai învăţaţi de Paracletul, *ut instructiores per paracletum*", sugerează chiar mai mult şi anume că, în sinea sa, el credea că acţionează deja sub auspiciile unei noi „iconomii", a Paracletului, superioară cognitiv celei a Fiului. El chiar spune deschis la sfârşitul tratatului său că Fiul, după ce a înviat şi a fost aşezat de-a dreapta Tatălui, „va veni iarăşi pe norii cerului precum s-a înălţat. Aceasta, între timp, a revărsat darul primit de la Tatăl, Duhul Sfânt, al treilea nume al Dumnezeirii şi al treilea mod de existenţă al slavei dumnezeieşti, propovăduitorul unei singure monarhii şi cel ce deslueşte taina iconomiei pentru oricine a primit cuvintele *noii profeţii* şi călăuzitorul către tot adevărul care se află în Tatăl, în Fiul şi în Duhul Sfânt, potrivit tainei creştinismului." [301] Acelaşi lucru îl afirmă şi într-un alt text: vorbind la un moment dat despre „…Cuvântul Tatălui prin care (oamenii)

[300] Tertulian, *Adversus Praxean II, 2,1*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, traducere de Dionisie Pîrvuloiu, editura Plirom, Iaşi, 207, p. 457-459

[301] Tertulian, *Adversus Praxean XXX, 5*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, traducere de Dionisie Pîrvuloiu, editura Plirom, Iaşi, 207, p. 571-573

sunt învăţaţi, *(…patris …sermonem per quem docti fiant)*" [302], declară apoi că prin „…Duhul, care este al treilea, prin el Tatăl s-a descoperit mai mult, *(…spiritu tertius, etiam pater per ipsum plenius manifestatus)*!" [303]

Tertulian n-a avut însă curajul că afirme că istoria ar fi intrat în cea de a treia perioadă, cea a Duhului Sfânt, şi că montanismul său ar trebui să înlocuiască creştinismul aşa cum acesta a înlocuit mozaismul. Într-un pasaj ulterior el spune că monarhia, adică conducerea întregului univers, se află astăzi sub o nouă iconomie, a Fiului, până ce acesta o va reda iarăşi Tatălui la sfârşitul timpurilor: „Vedem, aşadar, că existenţa Fiului nu vatămă monarhia, deşi astăzi ea este la Fiul, deoarece este în firea ei să fie la Fiul şi va fi restituită Tatălui în întregimea firii sale de către Fiul." [304] Sau credea, poate, că „noii profeţi" au o cunoaştere mai bună a Tatălui şi a Fiului decât au avut-o apostolii înşişi, devreme ce se află sub influenţa unei cunoaşteri superioare celei pe care aceştia au avut-o până să coboare Paracletul la Pepuza. Oricum va fi crezut el, cert este că Tertulian îşi înfăţişează teatrul de luptă cu gnoza şi cu monarhianismul lui Praxeas din această perspectivă trinitară, adică încredinţat că el apără adevărul fiind sub inspiraţia celei de a treia persoane treimice, Paracletul care a coborât peste Montanus şi adeptele sale. Interesant este însă că el se aşează şi ca „latin", nu doar ca montanist, într-o opoziţie clară faţă de monarhianismul „grec". El spune astfel că „Latinii se străduiesc să rostească fără greşeală *monarhia*, pe când grecii nu vor să înţeleagă *iconomia*, *sed monarchiam sonare sudent latini, οἰκονομίαν intellegere nolunt etiam graeci.* Eu însă, deşi am preluat din ambele limbi, ştiu că *monarhia* nu înseamnă altceva decât o singură şi unică putere; iar *monarhia*, deoarece este conducerea unuia singur, nu cere de la cel căruia îi aparţine să nu aibă un fiu…, *at ego, si quid utriusque linguae praecerpsi, monarchiam nihil aliud signifcare scio quam singurare et unicum imperium: non tamen praescribere monarchiam ideo quia unius sit eum cuius sit aut filium non habere.*…." [305] Grecii la care se referă sunt, evident, Praxeas şi toţi cei ce-i împărtăşeau doctrina şi care reuşiseră să acrediteze şi importantul termen „monarhia"; latinii, care, spre deosebire de mulţimile inculte, se străduiesc să pronunţe bine „monarhia" şi care-i înţeleg corect sensul sunt, evident, Tertulian şi adepţii săi montanişti, „ca mai învăţaţi de Paracletul, dar şi …ca latini!.

Să trecem însă la fondul problemei. Tertulian combate monarhianismul patripasian cu argumente biblice din belşug, arătând multitudinea de ocazii când actele mântuitoare ale naşterii, crucificării şi morţii, apoi cele ale învierii, înălţării şi şederii de-a dreapta Tatălui sunt atribuite de scrierile sfinte persoanei Fiului, iar nu lui Dumnezeu Tatăl. Cum însă Praxeas a abandonat după o vreme varianta patripasiană a monarhianismului său în favoarea celei compatripasiene, Tertulian îşi adaptează critica şi, alături de alte argumente biblice, adecvate de data aceasta noii situaţii, el aruncă în luptă *faimoasa teoria a relaţiilor*, care va face mare carieră în gândirea trinitară latină ulterioară. Teza de bază pe care el o va ataca

---

[302] Tertulian, *Adversus Praxean, XXI, 17*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 531

[303] Tertulian, *Adversus Praxean, XIII, 7*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 497

[304] Tertulian, *Adversus Praxean IV, 3*; în Tertulian, *Tratate dogmatice și apologetice*, ediție bilingvă, traducere de Dionisie Pîrvuloiu, editura Plirom, Iași, 207, p. 463

[305] Tertulian, *Adversus Praxean III, 2*; în Tertulian, *Tratate dogmatice și apologetice*, ediție bilingvă, traducere de Dionisie Pîrvuloiu, editura Plirom, Iași, 207, p. 459-461

prin această teorie va fi afirmația lui Praxeas că Tatăl și Fiul sunt de fapt unul și același lucru, motiv pentru care Tatăl s-a putut metamorfoza în Fiul și Fiul în Tatăl. „Dar, spune el, pentru chiar faptul că sunt numiți Tată și Fiu, oare nu însemnă că sunt deosebiți unul de altul? (…)Dumnezeu este sau Tatăl, sau Fiul; precum ziua nu este aceeași cu noaptea, nici Tatăl nu este același cu Fiul, încât amândoi să fie unul, iar unul dintre ei să fie amândoi, așa cum doresc acești ușuratici monarhieni, care spun: «Însuși s-a făcut pe sine Fiul său. Tatăl a devenit Fiu și Fiul Tată.» …Este însă cu neputință ca Tatăl să se facă pe sine Fiu, iar Fiul să se preschimbe pe sine în Tată. …Tatăl trebuie să aibă un fiu pentru a fi tată, iar fiul un tată ca să fie fiu, *(Habeat necesse est pater filium ut pater sit, et filius patrem ut filius sit)*. Căci altceva este «a avea», altceva «a fi», *(Aliud est autem habere, aliud esse)*; de pildă, pentru ca să fiu soț, trebuie să am o soție; nu îmi pot fi mie însumi soție, *(uerbi gratia, ut maritus sim habeam oportet uxorem, non ipse mihi ero uxor)*. Tot astfel, ca să fiu tată, trebuie să am un fiu (distinct de mine, n.n.), fiindcă nu voi fi propriul fiu, *(Sic etiam ut pater sim filium habeo, non ipse mihi ero filius)*; iar ca să fiu eu fiu, trebuie să am un tată; nu-mi voi fi eu însumi tată, *(et ut filius sim patrem habeo, non ipse mihi ero pater)*. Dacă posed cele ce mă fac să fiu ceea ce sunt, atunci voi fi tată (numai) dacă am un fiu, iar fiu (numai) dacă am un tată, *(Ero enim me faciunt si habuero, tunc ero pater si filium habeam, filius ero si patrem)*. Mai mult, dacă eu însumi voi fi deja ceva din acestea (fie tată, fie fiu, n.n.), nu voi avea ceea ce eu însumi deja sunt: nu voi avea calitatea de tată, deoarece sunt deja tatăl; nu voi avea nici calitatea de fiu, deoarece eu însumi sunt deja fiul, *(Porro si ipse ero quid eorum, iam non habeo quod ipse ero, nec patrem quia ipse ero pater, nec filium quia ipse ero filius)*. (…)Fiindcă, de sunt eu însumi fiu, eu care sunt și tată, deja nu voi mai avea calitatea de fiu, căci eu sunt deja fiu, *(Si enim ipse ero filius qui et pater, iam non habeo filium sed ipse sum filius)*. Neavând însă fiu, de vreme ce **sunt** eu însumi fiu, în ce chip **voi mai fi** tată? *(Non habendo autem filium dum ipse sum filius, quomodo pater ero?)* Căci trebuie să am un fiu pentru a fi tată. Prin urmare, nu sunt fiu deoarece nu am tată, cel care dă calitatea de fiu, *(Habere enim filium debeo ut pater sim: non sum ergo filius, quia patrem non habeo qui facit filium)*. Tot așa, dacă eu sunt tatăl, de asemenea fiind fiu, deja **nu mai am** tată, ci însumi îmi **sunt** tată, *(Aeque si ipse sum pater qui et filius, iam non habeo patrem sed ipse sum pater)*. Neavând însă tată, câtă vreme sunt tatăl, în ce fel voi fi eu fiu? *(Non habendo autem patrem dum ipse sum pater, quomodo filius ero?)*. Căci având tată, este necesar să fiu eu fiu, *(Habere enim patrem debeo ut filius sim)*; nu voi fi, așadar, tată, din pricină că nu am fiu, cel care dă calitatea de tată, *(non ergo ero pater, quia filium non habeo qui facit patrem)*. (…)Căci, după cum **trebuie să posed unul** din acestea două **pentru a fi celălalt**, tot astfel, **dacă voi fi amândouă, nu voi fi nici unul din două**, de vreme ce nu-l am pe unul din ele (ca pe ceva distinct de ceea ce sunt eu, n.n.), *(in quantum autem alterum ex his habere me oportet, alterum esse, in tantum, si utrumque fuero, alterum non ero dum alterum non habeo)*. (…)Aceasta va fi culmea vicleșugului demonic, a se exclude Unul pe Altul, de vreme ce îi închide pe Amândoi în unul, de dragul monarhiei și socotește că nimeni nu are nici Tată, nici Fiu, încât Dumnezeu nu este nici Tată, știut fiind că nu are un Fiu, nici Fiu nu este, ca unul ce, la fel, nu are Tată, *(Ho cerit totum ingenium diaboli, alterum ex altero excludere dum utrumque in unum sub monarchiae fauore concludens neutrum haberi facit, ut et pater non sit qui scilicet filium non habet)*. Fiindcă atât timp cât este Tată, nu este Fiu,

(dum enim pater est filius non erit). Aşa respectă monarhia aceştia care nu păstrează nici pe Tatăl, nici pe Fiul, *(Sic monarchiam tenent qui nec patrem nec filium continent).*" [306]

Aceasta este faimoasa teoria a relaţiilor la Tertulian; din simpla ei lectură se poate observa geniul marelui apologet. S-o analizăm pe larg. Argumentul fundamental împotriva confundării Tatălui cu Fiul va fi regula clară din ordinea creată, anume că oricine vrea *să fie* tată, va trebui *să aibă* un fiu; şi oricine *este* fiu, *are* cu necesitate un tată. Nu poţi *să fii* tată fără *să ai* un fiu, nu poţi *să fii* fiu fără *să ai* un tată. Tertulian vede în distincţia dintre verbele *a fi* şi *a avea* temeiul distincţiei dintre *a fi tată* şi *a avea un fiu*, sau dintre *a fi fiu* şi *a avea un tată*. Pentru ca să existe unul trebuie să existe şi celălalt; cei doi nu pot exista decât simultan. Monarhienii respingeau însă această corelaţie necesară şi, invocând atotputernicia divină, susţineau că în ordinea divină este posibil *să fii tată fără a avea un fiu* şi invers: *să fii fiu fără a avea un tată*! „Aşadar, spun ei, nu a fost nevoie pentru Dumnezeu să se facă pe sine şi tată şi fiu, contrar înfăţişării dintotdeauna a lucrurilor omeneşti. Pentru ca o femeie stearpă, ori o fecioară să nască nu a fost greu pentru Dumnezeu, *(ergo, inquiunt, difficile non fuit deo ipsum se et patrem et filium facere aduersus traditam formam rebus humanis: nam et sterile parere contra naturam difficile non fuit, sicut nec virginem).*" [307] Aceasta era chiar esenţa doctrinei monarhiene compatripasiene: când Dumnezeu există sub forma Tatălui, Fiul nu există ca realitate distinctă de el; după întrupare însă Tatăl încetează să mai existe ca realitate distinctă, căci el se metamorfozează în Fiul şi astfel, în acest stadiu nu există decât Fiul; doctrina compatripasiană prevedea astfel că anterior întrupării *Tatăl există fără Fiul*; după întrupare *Fiul există fără Tatăl*. Confruntat cu un asemenea argument, Tertulian este mai întâi ironic: „Desigur, Dumnezeu ar fi putut, dacă voia, să înzestreze şi pe oameni cu pene pentru a zbura, precum le-a dat uliilor; totuşi, pentru că putea nu a făcut-o. Putea să-i nimicească imediat pe Praxeas şi pe alţi eretici de-o seamă cu el: totuşi, pentru că putea, nu a şi făcut-o. Fiindcă trebuie să fie şi ulii, şi eretici, trebuie ca şi Tatăl să fie răstignit!" [308]

El nu se opreşte însă la această ironie care, în faţa rafinaţilor monarhieni, n-ar fi avut mare efect doctrinar, ci formulează un argument cu adevărat uimitor ce nu face decât să-i sublinieze geniul său oratoric. Monarhienii susţineau, aşadar, că în condiţia sa divină, spirituală, *Fiul este, de fapt, Tatăl*; nu mai există Fiul, există numai Tatăl; în condiţia sa temporală *Tatăl este, de fapt, Fiul*; nu mai există Tatăl, există numai Fiul. Tertulian trebuia să facă astfel faţă afirmaţiei eretice că *Tatăl este Fiul* şi *Fiul este Tatăl*; că cei doi sunt, de fapt, unul şi acelaşi. Cum procedează? Principiului *dacă sunt tată atunci am un fiu* (şi *dacă sunt fiu atunci am un tată*) el îi adaugă un nou principiu şi anume: *dacă* ***sunt*** *tată* ***nu am*** *tată; dacă* ***sunt*** *fiu* ***nu am*** *fiu*. Sensul acestui nou principiu – care nu este, de fapt, unul nou, ci doar o consecinţă a principiului iniţial – este că *dacă* ***sunt*** *tată* ***nu*** *un tată* ***voi avea*** *(în corelaţie cu mine, ci un fiu); dacă* ***sunt*** *fiu* ***nu*** *un fiu* ***voi avea*** *(în corelaţie cu mine, ci un tată)*. Înarmat cu aceste premize Tertulian aplică principiul doctrinei monarhiene şi loveşte năprasnic: dacă eu însumi **sunt** tată, dar sunt şi fiu, **nu voi mai avea** calitatea de tată, căci cel ce **este** tată **nu are** tată; *neavând însă tată, de vreme ce* ***sunt*** *eu însumi tată, în ce chip* ***voi***

---

[306] Tertulian, *Adversus Praxean X, 3-6*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 479, 481

[307] Tertulian, *Adversus Praxean VIII, 7*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 483

[308] Tertulian, *Adversus Praxean VIII, 8*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 483

mai fi** fiu?* La fel, dacă **sunt** eu însumi fiu, dar sunt şi tată, deja **nu voi mai avea** calitatea de fiu, căci cel ce **este** fiu **nu are** fiu; *neavând însă fiu, de vreme ce **sunt** eu însumi fiu, în ce chip **voi mai fi** tată?* Argumentaţia marelui apologet reduce la absurd teza monarhiană, căci din afirmaţia că *tatăl este fiul* şi *fiul este tatăl* se ajunge riguros la consecinţa că cel ce este tată *nu este de fapt tată* şi cel ce este fiu *nu este de fapt fiu*! Care-i concluzia finală? Concluzia va fi aceea că *nu poţi fi şi tată şi fiu*, ci *pentru **a fi** una trebuie **să ai** pe cealaltă*; altfel spus, nu poţi **să fii** şi una şi alta şi nici **să** le **ai** şi pe una şi pe cealaltă, ci poţi doar să asociezi pe ***a fi cu ***a avea***. Poate că argumentaţia lui Tertulian este în fond un sofism; retoric însă ea trebuie să fi impresionat puternic la vremea respectivă mediile latine şi iconomia şi-a găsit locul în sânul monarhiei.

Iconomia persoanelor nu distruge monarhia. Tertulian nu era însă singurul capabil de a reduce la absurd teza adversarului. El nu pare să-l fi cunoscut direct pe Praxeas; i-a cunoscut însă în mod cert pe ucenicii acestuia. Or, aceştia au început să-i reproşeze că efortul său de a distinge pe Tatăl de Fiul şi de a atribui Fiului o iconomie proprie nu face decât să slăbească monarhia Tatălui împingând doctrina creştină în braţele diteismului marcionit sau chiar ale triteismului (de fapt al politeismului) valentinian. Tertulian ne transmite aceste reproşuri chiar în forma lor originală. Un monarhian îi punea înainte următoarea obiecţie: „…Dacă *un Dumnezeu a zis* şi *un Dumnezeu a făcut*, dacă deci *altul este Dumnezeu care a zis* şi *altul cel care a făcut*, sunt predicaţi doi dumnezei (diferiţi), *(ergo, inquis, si deus dixit et deus fecit, si alius deus dixit et alius fecit, duo dii praedicantur)*!” [309] După care monarhianul adăuga: „…Pe autoritatea acestor scripturi (pe care le invoci), te provoc, deci, să propovăduieşti acum în chip statornic doi dumnezei şi doi domni, *(ergo, inquis, prouocabo te ut hodie quoque ex auctoritate istarum scripturarum constanter duos deos et duos dominos praedices)*.” [310] Căci „ce este acest Cuvânt (pe care-l predici tu ca distinct de Tatăl, n.n.), dacă nu un glas, un sunet al gurii sau, după cum învaţă gramaticii, un aer lovit, inteligibil prin auz, un nu ştiu ce gol, van şi necorporal, *(quid est enim, dices, sermo nisi uox et sonus oris, et sicut grammatici tradunt aer offensus intelligibilis auditu, ceterum uacuum nescio quid et inane et incorporale)*?” [311] „Tu, (Tertuliane), îi atribui Cuvântului o substanţă proprie, alcătuită din duh, înţelepciune şi raţiune, *(ergo, inquis, das aliquam substantiam esse sermonem, spirito et sophia et ratione constructam)*?” [312] Tertulian respinge însă categoric reproşul monarhienilor: „De am afirma doi (dumnezei) despărţiţi, precum ne aruncaţi voi în faţă, ar fi mai mulţumitor să propovăduim doi dumnezei, decât un Dumnezeu atât de schimbător (ca al vostru) *(ut sic duos diuisos diceremus quomodo iactitatis, tolerabilis erat duos diuisos quam unum deum uersipellem predicare)*!” [313] Cu alte cuvinte, spune el, ar fi mai tolerabil să facem o asemenea distincţie care ar fi mai aproape de

[309] Tertulian, *Adversus Praxean XIII, 1*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 493

[310] Tertulian, *Adversus Praxean XIII, 5*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 495

[311] Tertulian, *Adversus Praxean VII, 6*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 471

[312] Tertulian, *Adversus Praxean VII, 5*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 471

[313] Tertulian, *Adversus Praxean XXIII, 7*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 541

realitatea Scripturii, decât să propovăduim un dumnezeu care este când tată, când fiu. „Aşadar, spun ei (monarhienii), deoarece aflăm când doi, când unul, pentru aceasta amândoi sunt unul şi acelaşi, Fiu şi Tată, *(ergo quia duos et unum, inquiunt, inuenimus, ideo ambo unus, atque idem et filius et pater)*!” [314]

Combătându-l pe Praxeas, pe care-l consideră un eretic amestecat printre „psihici”, Tertulian va respinge ferm reproşul ucenicilor acestuia că prin cultivarea iconomiei, adică a distincţiei reale a Tatălui de Fiul, el ar pune în pericol monarhia. Primul său răspuns va fi acela de a-şi ridiculiza adversarul. „Toţi cei simpli, spune el, ca să nu spun neînţelepţi şi ignoranţi, care sunt întotdeauna cea mai mare parte a credincioşilor, din moment ce însăşi regula credinţei s-a schimbat, trecând de la o mulţime de zei lumeşti la Unicul şi Adevăratul Dumnezeu, neînţelegând că trebuie crezut (Un Dumnezeu) nu doar Unic, ci, odată cu El trebuie primită şi propria iconomie, *non intellegentes unicum quidem sed cum sua oeconomia esse credendum*, se înspăimântă în faţa iconomiei, *expauescunt ad oeconomia*. Numărul şi alcătuirea Treimii cei simpli o consideră divizare a unităţii; în realitate însă, unitatea izvorând din sine Treimea, nu este desrămată de aceasta ci organizată, *numerum et dispositionem trinitatis diuisionem praesumunt unitatis, quando unitas ex semetipsa derivans Trinitatem non destruatur ab illa sed administretur*. De aceea ne aruncă (monarhienii, n.n.) mereu învinuirea că am propovăduit *doi sau trei dumnezei*, numai ei fiind adevăraţii cinstitori ai Unicului Dumnezeu, ca şi cum unitatea înţeasă iraţional nu ar produce erezie, iar Trinitatea înţeleasă raţional ar constitui adevărul, *itaque duos et tres iam iactitant a nobis praedicari, se uero unius dei cultores praesumunt, quasi non et unitas irrationliter collecta haeresim faciuat et trinitas rationaliter expensa ueritatem constituat*. «Păstrăm monarhia», spun ei, şi rostesc acest cuvânt în latină aşa de minunat, încât ai crede că atât de bine înţeleg monarhia pe cât de bine o pronunţă în latină, *monarchiam, inquiunt, tenemus et ita sonum ipsum uocaliter exprimunt etiam latini, et tam opifice ut putes illos tam bene intellegere monarchiam quam enuntant*. (…) Trebuie să înţelegi însă nimicirea monarhiei, doar dacă îi este adăugată o stăpânire străină propriei condiţii şi stări, aşa cum este introdus un alt dumnezeu opus creatorului, după Marcion, ori mai mulţi după Valentin şi Prodicos. Abia atunci are loc distrugerea monarhiei, când este nimicit Creatorul. *Euersio enim monarchiae illa est tibi intellegenda cum alia dominatio suae condicionis et proprii status ac per hoc aemula superducitur, cum alius deus infertur aduersus creatorem cum Marcione, cum plures secundum Valentinos et Prodicos: tunc in monarchiae euersionem cum in creatoris destructionem.*” [315]

Din chiar texul de mai sus se poate vedea că, după o primă şarjă de ironie la adresa adversarului, Tertulian trece la argumentarea serioasă, metafizică. El arată mai întâi că, într-adevăr, pentru a face loc iconomiei în sânul monarhiei, a trebuit să apeleze la metafizica lui Valentin, mai exact la conceptul acestuia de προβολή sau „emanaţie”. „Dacă cineva crede că introduc aici vreo *emanaţie*, adică derivarea unui lucru nou din altul, precum face Valentin, care scoate tot alt şi alt eon din Eonul dintâi, *hoc si qui putauerit me προβολή aliquam introducere, id est prolationem rei alterius ex altera, quod facit Valentinus, alium atque*

[314] Tertulian, *Adversus Praxean, XVIII, 1*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p.517

[315] Tertulian, *Adversus Praxean III, 1-2, 6*; în Tertulian, *Tratate dogmatice și apologetice*, ediție bilingvă, traducere de Dionisie Pîrvuloiu, editura Plirom, Iași, 207, p. 459, 461-463

alium aeonem de aeone producens, pentru ce nu s-ar folosi şi adevărul de acest termen, de lucrul şi de înţelesul său, aşa cum îţi spuneam şi mai înainte, chiar dacă erezia l-a folosit (înaintea noastră)? Dimpotrivă, mai curând erezia l-a împrumutat de la adevăr, pentru a-şi zidi propria minciună. A fost *născut* Cuvântul lui Dumnezeu sau nu? Pe acest teren înfruntă-te cu mine, spune el monarhianului, căci dacă *s-a născut*, recunoaşte *ieşirea (emanaţia)* Adevărului, iar erezia să ia aminte dacă a imitat ceva din adevăr. *Prolatus este sermo dei an non? Hic mecum gradum fige. Si prolatus est, cognosce προβολήν ueritatis, et uiderit haeresis si quid de ueritate imitata est.*" [316] După această intoducere Tertulian trece la corectarea sensului greşit în care foloseşte Valentin conceptul de *προβολή*. : „Valentin distinge *emanaţiile* sale şi le separă de originea lor, încât Eon nu-şi mai cunoaşte Părintele. În sfârşit, el doreşte să-l cunoască, dar nu poate, ba, în final, este mistuit şi topit în substanţa rămasă. *Valentinus προβολαί suas discernit et separat ab auctore, et ita longe ab eo ponit ut aeon patrem nesciat; denique desiderat nosse nec potest, immo et paene deuoratur et dissoluitur in reliquam substantiam.* La noi însă, numai Fiul cunoaşte pe Tatăl şi însuşi ne-a dezvăluit adâncul Tatălui şi pe toate le-a auzit de la Tatăl şi pe acelea pe care i le-a poruncit Tată…Aşadar, Cuvântul este în Tatăl, precum a fost scris: *Eu sunt în Tatăl…, (Ioan XIV, 11),* şi întotdeauna la Dumnezeu, precum a fost scris: *Şi Cuvântul era la Dumnzeu…, (Ioan I, 1),* şi niciodată despărţit de Tatăl ori deosebit de Tatăl, deoarece *Eu şi Tatăl una suntem, (Ioan X, 30).* Aceasta va fi deci *ieşirea (emanaţia)* adevărului, păzitoarea unităţii, prin care îl numim pe Fiul *născut*, nu *despărţit* de Tatăl, *haec erit προβολή ueritatis, costos unitatis, qua prolatum dicimus filium a patre sed non separatum.* Căci Dumnezeu a născut pe Cuvântul, aşa cum învaţă chiar şi Paracletul, asemenea rădăcinii un vlăstar, izvorului un fluviu şi soarelui o rază. Fiindcă aceste sunt *emanaţii (în sensul lor adevărat, n.n.)* ale acelor substanţe din care se ivesc, nu voi şovăi să spun că vlăstarul este fiul rădăcinii, fluviul fiul izvorului şi raza fiica soarelui, deoarece orice sursă este părinte şi orice este născut din ea îi este odraslă; cu atât mai mult Cuvântul lui Dumnezeu. *Protulit enim deus sermonem, quemadmodum etiam paracletus docet, sicut radix fruticem et fons fluuium et sol radium: nam et istae species προβολαί sunt earum substantiarum ex quibus prodeunt. Nec dubitauerim filium licere et radicis fruticem et fontis fluuium et sois radium, quia omnis origo parens est et omne quo ex origine profertur progenies est, multo magis sermo dei qui etiam proprie nomen filii accepit.*" [317]

În posesia sensului corect al termenului de „emanaţie", deşi de origine valentiniană, Tertulian poate acum argumenta împotriva lui Praxeas distincţia Fiului de Tatăl şi a Duhului de Tatăl şi de Fiul. El continuă textul de mai sus astfel: „Dacă vlăstarul nu se deosebeşte de rădăcină, nici fluviul de izvor, nici raza de soare, atunci nici Cuvântul nu se deosebeşte de Dumnezeu. Ca urmare a acestor exemple, declar că mărturisesc două (Persoane): pe Dumnezeu şi pe Cuvântul său, pe Tatăl şi pe însuşi Fiul. Căci şi rădăcina, şi vlăstarul sunt două lucruri distincte dar unite; şi izvorul, şi fluviul sunt două înfăţişări distincte dar nedespărţite; iar soarele şi raza sunt două forme, dar îngemănate. *Nam et radix et frutex duae res sunt sed coniunctae, et fons et flumen duae species sunt sed indiuisae, et sol et radius*

---

[316] Tertulian, *Adversus Praxean VIII, 1-2*; în Tertulian, *Tratate dogmatice și apologetice*, ediție bilingvă, traducere de Dionisie Pîrvuloiu, editura Plirom, Iași, 207, p. 473, 475

[317] Tertulian, *Adversus Praxean VIII, 2-5*; în Tertulian, *Tratate dogmatice și apologetice*, ediție bilingvă, traducere de Dionisie Pîrvuloiu, editura Plirom, Iași, 207, p. 475

duae formae sunt sed cohaerentes. Tot ce izvorăşte din altul este necesar să fie deosebit de acela din care izvorăşte, dar nu este din această pricină despărţit de el. Însă unde este un al doilea sunt doi; şi unde este al treilea sunt trei. *Omne quod prodit ex aliquo secundum sit eius necesse est de quo prodit, nec ideo tamen est separatum. Secundus autem ubi est, duo sunt, et tertius ubi est, tres sunt.* Căci Duhul este al treilea faţă de Dumnezeu şi de Fiul, precum fructul este al treilea faţă de rădăcină prin vlăstar, fluviul al treilea faţă de izvor prin râu, iar flacăra a treia faţă de soare prin rază. Nici unul din acestea nu e străin de principiul din care îşi primeşte proprietăţile. Astfel, Treimea, prin grade nedespărţite şi strâns unite, izvorăşte din Tatăl şi nimic nu tulbură *monarhia*, iar condiţia *iconomiei* este păstrată. *(Tertius enim est spiritus a deo et filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice et tertius a fonte riuus ex flamine et tertius a sole apex ex radio: nihil tamen a matrice alienatur a qua proprietates suas ducit. Ita Trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et oeconomiae statum protegit).*" [318]

Tertulian mărturiseşte că această diferenţiere prudentă în sânul Dumnezeirii celei una, operată cu mare reţinere spre a nu deversa în diferenţierea practicată de eretici ca Marcion şi Valentin, o face împotriva celor ce vor să-i reducă concepţia la absurd exagerând „iconomia": „Această dogmă pe care am mărturisit-o, că Tatăl şi Fiul şi Duhul Sfânt sunt nedespărţiţi Unul de Altul, ţine-o bine şi vei înţelege întotdeauna în ce chip vorbesc. Fiindcă, iată, atunci când spun că Altul este Tatăl, Altul este Fiul şi Altul este Duhul Sfânt, toţi neştiutorii sau viclenii înţeleg greşit această afirmaţie, ca şi cum ar însemna diversitate şi din diversitate ei dezvoltă despărţirea Tatălui, Fiului şi Duhului Sfânt, *(Hanc me regulam professum, qua inseparatos ab alterutro patrem et filium et spiritum testor, tene ubique, et ita quid quomodo dicatur agnosces. Ecce enim dico alium esse patrem eet alium filium et alium spiritum male accepit idiotes quisque aut peruersus hoc dictum, quasi diuersitatem sonet et ex diuersitate separationem protendat patris et filii et spiritus).* Sunt nevoit să susţin aceasta, deoarece ei se silesc să arate împotriva celor ce exagerează iconomia monarhiei că Tatăl, Fiul şi Duhul sunt Unul şi Acelaşi. Fiul nu este Altul faţă de Tatăl prin deosebire ci prin dăruire; nu prin împărţire ci prin distincţie, fiindcă Fiul nu este Acelaşi cu Tatăl, ci ca mod de existenţă Unul din Altul.... (…)Aşadar, Tatăl este Altul decât Fiul, devreme ce este mai mare decât Fiul, fiindcă altul este cel ce naşte şi altul este cel născut, altul cel ce face şi altul cel prin care se face. Din fericire Domnul însuşi a folosit acest cuvânt cu privire la persoana Paracletului, neînsemnând despărţire ci întocmire, atunci când a spus: *Mă voi ruga şi Alt Mângâietor vă voi trimite, Duhul Adevărului…, (Ioan XIV, 16).* Dacă Paracletul este Altul faţă de Sine, aşa cum Fiul este Altul faţă de Tatăl, tot aşa a arătat că Paracletul este al treilea în rang, precum am văzut că Fiul este al doilea din cauza iconomiei, ..." [319]

Care este, aşadar, argumentul lui Tertulian împotriva celor ce-i exagerau iconomia, acuzând-o de derapaj spre diteism marcionit sau triteism valentinian? Dacă citim cu atenţie textul lui Tertulian vom observa că ceea ce susţine el împotriva gnozei şi a emanaţiilor ei degradante nu este simpla naştere a Fiului din Tatăl şi a Duhului din Tatăl prin sau şi din Fiul; ceea ce susţine el este că Fiul se naşte din substanţa proprie aflată potenţial în Tatăl, iar

---

[318] Tertulian, *Adversus Praxean VIII, 5-7*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, traducere de Dionisie Pîrvuloiu, editura Plirom, Iaşi, 207, p. 475-477

[319] Tertulian, *Adversus Praxean IX, 1,2*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, traducere de Dionisie Pîrvuloiu, editura Plirom, Iaşi, 207, p. 477, 479

Duhul din propria substanţă aflată potenţial în Fiul şi prin Fiul în Tatăl însuşi. În alţi termeni, Fiul preexistă potenţial propriei sale naşteri din Tatăl, iar Duhul preexistă potenţial propriei sale purcederi din Tatăl prin Fiul. Această precizare este menită mai întâi de toate să contracareze acuzaţia că, acceptând între Tatăl şi Fiul o relaţie (naşterea) care-i diferenţiază, el face să apară în Dumnezeu o substanţă străină: Fiul apare prin naşterea sa din Tată înţeleasă în maniera lui Valentin ca un eon cu totul străin de originea sa, ca o noutate ontologică absolută în raport cu cel din care provine. Or, postulând că naşterea Fiului din Tatăl nu înseamnă venirea la existenţă din Tatăl a unei fiinţe care are, de fapt, nimic comun substanţial cu originea sa, ci însemnă venirea la existenţă din substanţa celui care îl originează, Tertulian poate susţine că acest act nu mai seamănă cu emanaţia lui Valentin, ci cu naşterea substanţială a râului din izvor sau a razei din soare. În plus, această postulare a unei existenţe potenţiale a Fiului în Tatăl său, anterioară naşterii sale efective din el, anula din start afirmaţia monarhiană că Dumnezeu este mai întâi Tată, fără să fie în acelaşi timp şi Fiu, apoi este Fiu fără să fie în acelaşi timp şi Tată. Să vedem însă textul în care Tertulian afirmă direct preexistenţa Fiului în Tatăl anterior naşterii sale efective din el. „Aşadar, înaintea tuturor era Dumnezeu singur, fiindu-şi sieşi însuşi lume, spaţiu şi toate. Singur însă pentru că în exteriorul lui nu era nimic în afară de el. Nici atunci însă nu era cu totul singur: avea cu sine ceea ce avea fără îndoială în sine şi anume Raţiunea sa, *(ante omnia enim deus erat solus, ipse et mundus et locus et omnia. Solus autem quia nihil aliud extrinsecus praeter illum. Ceterum ne tunc quidem solus: habeat enim secum quam habebat in semetipso rationem, suam scilicet).* Această Raţiune este Înţelepciunea sa. Pe aceasta grecii o numesc Λόγος – Logos, prin care noi denumim, de asemenea, şi Cuvântul, deoarece este în uzul nostru din pricina uşurinţei tălmăcirii să spunem că dintru început la Dumnezeu a fost Cuvântul (Ioan I, 1) şi, de asemenea, cuvântul luându-şi substanţa din Raţiune, o arată a fi anterioară acestuia, conform firii. Totuşi, nu este nici o deosebire. Fiindcă, deşi Dumnezeu nu dăduse încă naştere Cuvântului său, totuşi îl avea în sine împreună cu raţiunea şi conţinut într-însa, cugetând în tăcere şi orânduind singur cele ce le va spune în curând prin Cuvântul.” [320]

Tertulian iniţiază aici, în mod evident, faimoasa *teorie psihologică a Trinităţii*, cea care va face o mare carieră în teologia latină ulterioară. El spune: „Dar, ca să înţelegi mai lesne aceasta, priveşte în tine însuţi – ca unul ce eşti după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu – şi recunoaşte în ce fel ai în tine raţiune, tu care eşti fiinţă raţională, nu doar plăsmuit de un creator raţional, ci şi însufleţit din chiar natura sa. Priveşte atunci când, în tăcere, te cerţi cu tine însuţi în minte, acest lucru se petrece înăuntrul tău, raţiunea întâlnind cuvântul la orice mişcare a cugetării tale, la orice impresie a conştiinţei tale. Orice vei cugeta este cuvânt; orice vei simţi tu este raţiune. Este necesar astfel să vorbeşti în minte, iar în timp ce vorbeşti, ai ca interlocutor Cuvântul, în care se află însăşi raţiunea, prin care vorbeşti când cugeţi, prin care vorbind cugeţi. Astfel cuvântul este în tine ca un al doilea, prin care vorbeşti cugetând şi prin care cugeţi vorbind: astfel încât cuvântul însuşi este un altul (decât tine, n.n.), *(ita secundus quodammodo in te est sermo per quem loqueris cogitando et per quem cogitas loquendo: ipse sermo alius est).* Prin urmare, acest fapt se petrece cu mult mai deplin în Dumnezeu al cărui chip şi asemănare te socoteşti. Şi, oare, acest lucru nu este cu

[320] Tertulian, *Adversus Praxean, V, 2-4*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 465-467

atât mai deplin cu cât, chiar tăcând, va avea în sine raţiunea, iar în raţiune Cuvântul? *(quanto ergo plenius hoc agitur in deo cuius tu quoque imago et similitudo censeris, quod habeat in se etiam tacendo rationem et in ratione sermonem?).* Pot astfel stabili fără nechibzuinţă că Dumnezeu nu a fost singur înainte de crearea universului, având, prin urmare, în sine însuşi raţiunea şi în raţiune Cuvântul, pe care l-a zămislit din sine, prin lucrarea dinlăuntrul său, *(possum itaque non temere praestruxisse et tunc deum ante uniuersitatis constitutionem solum non fuisse, habentem in semetipso proinde rationem et in rationem et in ratione sermonem quem secundum a se faceret agitando intra se).* Această putere şi această alcătuire a gândirii divine ne sunt prezentate chiar în Scriptură sub numele de «Înţelepciune». Cine însă este mai înţelept decât Raţiunea sau Cuvântul lui Dumnezeu? Aşadar, ascultă Înţelepciunea instituită ca a doua persoană…, *(itaque sophiam quoque exaudi, ut secundam personam conditam…).*" [321] Când are loc însă naşterea efectivă a Cuvântului? Tertulian răspunde fără ezitare, identificând acest moment cu creaţia lumii: „Căci imediat ce Dumnezeu a voit să creeze în forma şi substanţa lor proprii cele pe care împreună cu raţiunea şi Cuvântul le plănuise în sine, mai întâi a născut pe Cuvântul având în sine nedespărţite raţiunea şi înţelepciunea, pentru ca prin Însuşi acesta să se creeze toate, prin care au fost cugetate şi plănuite; mai mult, acestea erau deja create – ca să spun aşa – în conştiinţa lui Dumnezeu. Le lipsea doar aceasta: să fie în mod văzut cunoscute şi înţelese după speciile şi substanţele lor. Atunci însuşi Cuvântul îşi ia chip şi frumuseţe, sunet şi glas, când spune Dumnezeu: «Să fie lumină!» (Geneza I, 1), *(tunc igitur etiam ipse sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et uocem, cum dicit deus: «fiat lux»).* Aceasta este naşterea deplină a Cuvântului, când purcede din Dumnezeu. …De atunci Fiul, făcându-şi-l pe acesta din care provine Tată, a devenit Primul Născut, ca născut înaintea tuturor şi Unic Născut, ca Singur Născut din Dumnezeu, din chiar adâncurile inimii sale, aşa cum însuşi Tatăl mărturiseşte: «Din inima Mea a ţâşnit Cuvântul nimunat.» (Ps. XLIV, 2), *(exinde eum patrem sibi faciens de quo procedendo filius factus est primogenitus, ut solus ex deo genitus, proprie de uulua cordis ipsius secundum quod et pater ipse testatur, «Eructauit cor meum sermonem optimum»).*" [322]

Ca să fie şi mai convingător în acest efort al său de a demonstra că cel ce apare în timp ca Iisus şi ca Fiul lui Dumnezeu nu este Tatăl, ci Raţiunea, Cuvântul şi Înţelepciunea însăşi, Tertulian profesează o teorie aparent ciudată pentru noi cei de astăzi, anume aceea în care el spune că Duhul este Cuvântul sau invers. Textele în acest sens sunt următoarele: „Cine cunoaşte cele ce sunt în Dumnezeu, în afară de Duhul care este în El însuşi? Însă Cuvântul este alcătuit din Duh şi, ca să zic aşa, trupul Cuvântului este Duhul. …Aceasta va fi „ieşirea (emanaţia)" adevărului, păzitoarea unităţii, prin care îl numim pe Fiul născut, nu despărţit de Tatăl, *(haec erit προβολή ueritatis, custos unitatis, qua prolatum dicimus filium a patre sed non separatum).* Căci Dumnezeu a născut pe Cuvântul, aşa cum ne învaţă chiar şi Paracletul, asemenea rădăcinii un vlăstar, izvorului un fluviu şi soarelui o rază. Fiindcă aceste înfăţişări sunt «emanaţii» ale acelor substanţe din care se ivesc, *(protulit enim deus sermonem, quemadmodum etiam paracletus docet, sicut radix frutricem et fons fluuidum et*

[321] Tertulian, *Adversus Praxean, V, 5-7*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 467

[322] Tertulian, *Adversus Praxean, VI, 3 – VII, 2*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 469-471

sol radium: nam et istae species προβολαί sunt earum substantiarum ex quibus prodeunt)." [323] Am sus mai sus că ereticii monarhieni interpretau textul „Duhul Domnului va veni peste tine şi puterea Celui Preaînalt te va umbri." (Luca I, 35) în sensul că „duhul" ar fi fost Tatăl. Tertulian vrea să argumenteze împotriva lor că nu Tatăl în calitate de „spirit" a coborât în Fiul şi s-a făcut trup, carne, ci Fiul însuşi care şi el este duh, spirit. Este ceea ce spune mai clar către sfârşitul tratatului. „Spunând «Duhul lui Dumnezeu», deşi Duhul este Dumnezeu, a voit totuşi să se înţeleagă o parte din ceea ce se va pogorî în numele Fiului. Acest «Duh al lui Dumnezeu» va fi Cuvântul. Precum atunci când Ioan spune: «Cuvântul s-a făcut trup» înţelegem Duhul la numirea Cuvântului, tot astfel pe acest Cuvânt îl recunoaştem sub numele Duhului. Pentru că şi Duhul este fiinţa Cuvântului, iar Cuvântul o lucrare a Duhului, iar cei doi sunt una. Altminteri, unul este cel pe care Ioan îl va mărturisi că s-a întrupat şi altul cel despre care spune îngerul că se va întrupa, dacă nu este şi Duhul Cuvânt şi Cuvântul Duh. *(Dicens autem, Spiritus dei, etsi spiritus deus, tamen non directo deum nominans portionem totius intellegi uoluit quae cessura erat in filii nomen. His spiritus dei idem erit sermo. Sicut enim Ioanne dicente, Sermo caro factus est, spiritum quoque intellegimus in mentione sermonis, ita et hic sermonem quoque agnoscimus in nomine spiritus. Nam et spiritus substantia est sermonis et sermo operatio spiritus).*" [324]

Ce vrea să spună Tertulian în aceste texte ce au dat multă bătaie de cap istoricilor doctrinei sale? Vrea să spună că, anterior naşterii sale efective din Tatăl, Fiul preexista ca „spirit", ca „duh" în Dumnezeu Tatăl; aceasta se întâmpla, ca să folosim termenii lui Tertulian înşuşi, mai înainte ca « Cuvântul să-şi ia chip şi frumuseţe, sunet şi glas»; mai înainte chiar de naşterea sa din Tatăl înaintea creaţiei lumii, aşa cum am arătat mai sus. Tertulian trece însă la naşterea în timp şi din Fecioara şi aici lămureşte el ciudata sa concepţie despre relaţia dintre Fiul şi Duhul. Pronind de la interpretarea monarhienilor potrivit cărora Cel ce a coborât aupra Fecioarei este Tatăl, în calitate de „Duh", dar cel ce s-a născut din ea este „trupul", adică Fiul, Tertulian spune următorele: „Fără îndoială, Fecioara a zămislit de la Duhul Sfânt şi ceea ce a zămislit, aceea a şi născut. De aceea avea să nască ceea ce fusese zămislit şi trebuia să se nască, adică pe Duhul, căruia «i se va da numele de Emanuel, care se tâlcuieşte: Dumnezeu este cu noi.» (Matei I, 25), *(certe enim de spiritu sancto uirgo concepit, et quod concepit id peperit. Id ergo nasci habebat quoe erat conceptum et pariundum, id est spiritus, «cuius et uocabitur nomen Emmanuel, quod est interpretatum: «nobiscum deus»).* …Care Dumnezeu s-a născut din ea? Cuvântul şi Duhul care împreună cu acesta s-a născut din voinţa Tatălui. De aceea, Cuvântul este în trup…" [325] Aşadar, anterior naşterii sale din Fecioara, Fiul este Cuvânt şi Duh şi Înţelepciune în sânul Tatălui său, adică din veşnicie. Singura modificare pe care o va aduce, aşadar, Tertulian doctrinei monarhiene compatripasiene va fi aceea că nu Tatăl preexistă ca „duh" naşterii Fiului, ci însuşi Fiul: el este Raţiune, Înţelepciune, Cuvânt şi Duh. Prin naştere Fiul schimbă condiţia sa spirituală cu aceea corporală, când devine trup, carne. (vezi şi XXVI, 6). „Trimiţându-l pe Fiul pe pământ, Tatăl l-a micşorat cu puţin faţă de îngeri, urmând totuşi să-l încununeze cu slavă şi cinste când îl va primi din nou la sine în ceruri." [326] Aşa se explică concepţia sa că Fiul este „o parte" a substanţei Tatălui: „Duhul este Dumnezeu, iar Cuvântul Dumnezeu, deoarece provine din Dumnezeu şi nu este Însuşi Cel din care provine. Dar dacă Duhul lui Dumnezeu, întocmai ca o fiinţă substanţială, nu va fi doar el Dumnezeu, ci ca Dumnezeu provenind din fiinţa lui Dumnezeu, ca o fiinţă substanţială şi o parte din întreg, cu atât mai mult «puterea Celui Preaînalt (din expresia: Duhul

[323] Tertulian, *Adversus Praxean, VIII, 4-5*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 475

[324] Tertulian, *Adversus Praxean, XXVI, 3-5*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 551

[325] Tertulian, *Adversus Praxean XXVII, 5, 6*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 557

[326] Tertulian, *Adversus Praxean XXIII, 5*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 539

Domnului se va pogorî peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri, n.n.)» nu va fi însuși Cel Preaînalt, fiincă ea nu este ființă în felul duhului, nici în cel al înțelepciunii, ori al proniei. Pentru că acestea din urmă nu sunt ființe reale, ci calități ale fiecărei substanțe." [327]

Ultima afirmație a lui Tertulian este foarte riscantă: dacă Fiul nu este „ființă reală" decât abia în urma nașterii, nu este el „persoană" înaintea acestui act? Adică atunci cânt, în stare de „duh", „cuvânt", „înțelepciune", „pronie" sau „rațiune", se află în sânul Tatălui? Cu aceasta atacăm ultima mare noțiune trinitară la Tertulian, anume aceea de „persoană". Cuvântul lui Dumnezeu, spune Tertulian, este distinct de Tatăl încă dinaintea nașterii sale efective din Tată: este distinct de acesta „ca un altul", așa cum în interiorul gândirii noastre cuvântul este „ca un altul", ca un *alter ego* al nostru: „…cuvântul este în tine *ca un al doilea, (ut secundus)*, prin care vorbești cugetând și prin care cugeți vorbind: astfel încât cuvântul însuși este un altul (decât tine, n.n.)." (vezi mai sus, nota 129). Sugestia ar fi că Fiul este deja un „altul", dar nu încă o „persoană" real distinctă de Tatăl. Această distincție se realizează abia în urma nașterii sale din Tatăl, adică atunci când el își capătă propria substanță, devenind persoană distinctă. Aflat „în sânul Tatălui", în condiția sa de „spiritus", de „duh", Fiul se distinge foarte puțin de el: se distinge doar ca un *alter ego* al Tatălui. În momentul însă în care se naște el devine vizibil, capătă formă, corp propriu, chiar dacă acesta este doar unul spiritual, adică vizibil doar pentru Dumnezeu: „Căci duhul este corp, în felul său, cu o formă proprie. Dar dacă ființele nevăzute, oricare ar fi ele, își au de la Dumnezeu și corpul și forma prin care sunt văzute doar de Dumnezeu, cu cât mai mult nu va fi fără ființă Cel care a ieșit din însăși ființa lui Dumnezeu? Orice ființă ar avea Cuvântul, pe acela îl numesc **persoană** și îi proclam numele de Fiu și, de vreme ce îl recunosc drept Fiu, îl afirm ca pe altul alături de Tatăl. *(Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Sed et si inuisibilia illa, quaecunque sunt, habent apud deum et suum corpus et suam formam per quae Sali deo uisibilia sunt, quanto magis quod ex ipsius substantia emissum est sine substantia non erit. Quaecunque ergo substantia sermonis fuit, illam dico personam et illi uindico, et dam filium agnosco secundum a patre defendo).*" [328]

Fiul devine, așadar, persoană abia când devine vizibil pe deplin. O creștere a gradului său de vizibilitate are loc în momentul nașterii sale fizice din Fecioara; este argumentul său suprem că în Iisus din Nazaret nu Tatăl s-a întrupat, ci Fiul ca Duh al Tatălui, distinct de el. Astfel, între Fiul și Tatăl este o distincție personală clară: „Iată astfel că atât în Evanghelii, cât și în Apostoli descopăr un Dumnezeu văzut și nevăzut, precum și **o deosebire personală** între acestea două calități, *(ecce enim in euangeliis et in apostolis uisibilem et inuisibilem deum deprehendo sub manifesta et personali distinctione condicionis utriusque).*" [329] Cu alte cuvinte, Fiul devine persoană abia în momentul în care „se arată", când devine vizibil în creație și mai ales în întrupare. Anterior actului nașterii sale efective din Tatăl el este doar un altul potențial. Noțiunea latină de *persoană* traduce, de fapt, grecescul πρόσωπον, dar în sensul trupesc, fizic, corporal. Cu cât este mai prezentă fizic cu atât o realitate este mai personală. Prin nașterea sa din Tatăl Fiu „ia chip", capătă persoană, față, prosopon. Tertulian pare a gândi nașterea Fiului din Tatăl în legătură cu teoria „corporalizării" spiritului: când spiritul, adică Fiul în condiția sa eternă din sânul Tatălui, se naște, el se corporalizează, se distinge clar de condiția sa anterioară și de Tatăl său, se naște, capătă chip distinct de Tatăl, devine o „persoană" veritabilă. În această teorie a Fiului care inițial este „spirit" indistict, impersonal, în raport cu Tatăl, pentru ca apoi să devină „trup", să se „corporalizeze" și astfel să devină „persoană" regăsim distincția lui Praxeas dintre „spirit" și "trup".

Să încheiem aceste considerații trinitare subliniind că pentru Tertulian Duhul Sfânt ca a treia persoană a Treimii nu este numită „Duh", ci „Paraclet". Tertulian nu folosește pentru Duhul Sfânt termenul de „Duh", ci acela de „Paraclet", preferat de monatanișți. „Din fericire și Domnul a folosit acest cuvânt („altul") privitor la persoana Paracletului, neînsemnând despărțire, ci întocmire, fiindcă spune: «Mă voi ruga și un alt Mângâietor (Paracliton) vă voi trimite, Duhul Adevărului.» (Ioan XIV, 16). Dacă Paracletul este altul față de sine așa cum Fiul este altul față de Tatăl, tot așa a

---

[327] Tertulian, *Adversus Praxean XXVI, 6*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediție bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 553

[328] Tertulian, *Adversus Praxean VII, 8-9*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediție bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 473

[329] Tertulian, *Adversus Praxean XV, 1*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediție bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 505

arătat că Paracletul este al treilea în rang, precum am văzut că Fiul este al doilea din cauza iconomiei." [330] „…Credem într-un singur Dumnezeu, dar sub următoarea ordine, pe care o numim iconomie: Dumnezeu cel unic are un Fiu, Cuvântul lui, care *de la El însuşi procede (s.n.)*, prin care toate s-au făcut şi fără de care nimic nu s-a făcut. Pe acesta îl credem trimis de Tatăl în Fecioară şi din ea născut, om şi Dumnezeu, Fiul Omului şi Fiul lui Dumnezeu, numit Iisus Hristos. …Mai apoi, potrivit făgăduielii sale, ne-a trimis de la Tatăl pe Sfântul Duh, Mângâietorul (Paracleton), Sfinţitorul credinţei celor ce cred în Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt." Tertulian ţine să menţioneze că această mărturisire de credinţă a sa este făcută de pe poziţiile montaniştilor la care a aderat, „ca mai învăţaţi de Paracletul" [331], cel care dezvăluie mai mult pe Tatăl decât îl dezvăluie Fiul (vezi citatele de mai sus, notele 110, 111). Din nefericire el nu formulează explicit şi modul în care „procede" Paracletul din Tatăl şi din Fiul. Luând însă ca reper imaginile rădăcinii din care iese tulpina pentru ca prin aceasta să se arate apoi fructul este de presupus că formularea cea mai probabilă în spiritul teologiei lui trinitare ar fi aceea că Duhul iese sau „procede" din Tatăl prin Fiul.

Hristologia lui Tertulian. Spuneam mai sus că tot ce a putut face Tertulian împotriva monarhianismuli compatripasian a fost să afirme că în expresia „Duhul lui Dumnezeu se va pogorâ peste tine…" nu se înţelege prin „duh" persoana Tatălui, cum sugerau adversarii săi eretici, ci persoana Fiului. Tertulian mai avea însă o problemă: adoptând schema „duhului" care se transformă în „corp", chiar dacă corectată în semnificaţia intrinsecă a noţiunii de „duh", el risca să ajungă la aceeaşi concepţie ca monarhienii, adică să considere că Fiul-Dumnezeu se metamorfozează în Fiul-om; în felul acesta el ar fi ajuns indirect la consecinţa că prin întrupare Fiul părăseşte condiţia sa de Dumnezeu pentru acea de simplu om, urmând, desigur, ca la sfârşitul timpurilor să-şi recapete deplin condiţia sa alături de Dumnezeu Tatăl. Ar fi ajuns astfel la concepţia „adopţienilor" ca Teodot Curelarul sau Teodot Bancherul. După ce respinge afirmaţia monarhienilor că în Iisus Hristos s-a întrupat de fapt Tatăl, arătând clar că cel ce s-a întrupat este Fiul cel ce subzistă din eternitate ca „duh", ca „spirit" în Tatăl, Tertulian îşi pune deschis problema: în ce fel a avut loc această schimbare de condiţie din partea Fiului. „Care Dumnezeu s-a născut în ea (în Fecioara, n.n.)? Cuvântul şi Duhul, care împreună cu Cuvântul, s-a născut din voinţa Tatălui. De aceea Cuvântul (iar nu Tatăl, n.n.) este în trup. Să cercetăm acum, de asemenea, şi aceasta, în ce fel Cuvântul s-a îmbrăcat cu trupul. Bineînţeles că s-a îmbrăcat cu trupul, deoarece Dumnezeu trebuie crezut cu necesitate că este neschimbabil şi lipsit de formă (vizibilă fizic, n.n.), precum şi veşnic. Căci schimbarea este o nimicire a ceea ce era mai înainte: orice se preface în altceva încetează de a mai fi ceea ce era şi începe să fie ceea ce nu era. Dumnezeu însă nu încetează să fie, nici nu poate să devină altceva. Or, Cuvântul este Dumnezeu şi «Cuvântul Domnului rămâne în veac.» (Isaia XL, 8), neîndoielnic statornic în forma sa. Dacă însă nu s-a putut schimba, urmează că întruparea trebuie înţeleasă astfel: ca aflându-se în trup, arătat, văzut şi pipăit prin trup, precum şi toate cele spuse… Căci în cazul în care Cuvântul s-a întrupat ca urmare a unei schimbări ori transformări a fiinţei, firea lui Iisus cea una va fi alcătuită din două substanţe: din trup şi din duh, ca un amestec de aur şi argint precum *electrul* şi va începe să nu fie nici aur, adică suflet, nici argint, adică trup, cât timp unul este preschimbat de celălalt şi un al treilea este creat. Aşadar, Iisus nu va fi nici Dumnezeu, pentru că a încetat a mai fi Cuvântul de cânt s-a întrupat; iar trupul a încetat să mai fie omenesc, fiindcă trupul nu mai este trup propriu-zis, deoarece a (re)devenit Cuvânt. Astfel, nu este nici unul din acestea două, ci un al treilea cu totul altfel decât cele două. Îl aflăm numit limpede şi Dumnezeu şi om… Desigur, întotdeauna Fiul lui Dumnezeu şi Fiul Omului, pentru că este fără îndoială şi Dumnezeu şi om, …fiindcă nici Cuvântul nu este altceva decât Dumnezeu, nici trupul altceva decât om. …Vedem o fire dublă, nu amestecată, ci unitară într-o singură persoană, Dumnezeu şi omul Iisus." [332]

Câteva rânduri mai jos insistă asupra ideii că firea lui Iisus Hristos nu este una compozită ca a electrului: „Dacă ar fi fost vreo fire de la treilea fel, un amestec din

---

[330] Tertulian, *Adversus Praxean IX, 3*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 479

[331] Tertulian, *Adversus Praxean II, 1*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 457

[332] Tertulian, *Adversus Praxean XXVII, 5-11*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 557-559

amândouă precum *electrul*, nu s-ar fi arătat dovezi atât de limpezi ale celor două firi, ci Duhul (adică natura divină a lui Cuvântului, n.n.) ar fi săvârşit cele trupeşti, iar trupul cele ale Duhului prin înlocuire, sau nici pe cele ale trupului ori ale Duhului, ci pe cele ale unei a treia forme izvorâtă din contopirea lor. …Trupul nu devine însă duh, nici duhul trup. Firile se pot afla într-o singură *persoană*. Din acestea este alcătuit Iisus: firea omenească din trup, cea dumnezeiască din duh." [333]

Esenţa gândirii hristologice a lui Tertulian este că „Cel ce a fost numit Fiul lui Dumnezeu *după duhul*" a devenit „Fiul (omului), născut din sămânţa lui David *după trup*". (Romani I, 4,3). Nu însă în înţelesul unei metamorfoze a duhului în trup, cum cred monarhienii compatripasieni, ci în sensul unei coexistenţe în Iisus a Cuvântului născut din Tatăl cu trupul luat din Fecioara. În Iisus Hristos Cuvântul rămâne Dumnezeu deplin şi omul este om deplin. Acesta este sensul pe care el îl dă faimoasei expresii ioaneice „Şi Cuvântul s-a făcut trup". Aici se cuvine însă o precizare: întruparea este în realitate la Tertulian o asociere a „duhului", adică a condiţiei divine a Cuvântului cu „trupul", cu umanitatea, cu condiţia umană, pentru a evita metamorfoza monarhiană. Dar Tertulian înţelege această „arătare în trup" a Cuvântului ca un proces de „vizibilizare" a Cuvântului invizibil ochilor umani în fiinţa sa divină. Această „vizibilizare", această „corporalizare" va fi sensul fundamental pe care Tertulian îl acordă actului întrupării, sens pe care îl va transmite întregii gândiri latine ulterioare, operând astfel involuntar o ruptură iremediabilă cu gândirea orientală. Marcat de metafizica stoică a „corporalizării" spiritului, Tertulian se îndepărtează fără să ştie de sensul autentic al „arătării în trup" sugerat de Sf. Pavel în I Timotei III, 16, ca şi de Sf. Ioan în I Ioan I, 1-3. Hristologia lui Tertulian este însă solidară cu triadologia sa: dacă întruparea înseamnă o descoperire a Tatălui prin Fiul, care singurul în cunoaşte cu adevărat, venirea Duhului însemnă o descoperire sporită a aceluiaşi mister divin; prin „…Duhul, care este al treilea, Tatăl s-a descoperit (şi) mai mult, *(…spiritu tertius, etiam pater per ipsum plenius manifestatus)*!" [334] Hristologia este astfel o etapă intermediară în acest proces vast al iconomiei divine de descoperire progresivă a misterului treimic în lume, în istorie. Problema pe care Tertulian a lăsat-o lumii latine, fără să fie conştient de aceasta, este acest sens „trupesc", „corporal", istoricizant al revelării Tatălui prin Fiul şi prin Duhul. Consecinţele acestei viziuni se vor dovedi catastrofale în timp în relaţia cu orientalii. Iată de ce hristologia sa nu poate fi înţeleasă cu adevărat decât urmată de pnevmatologia sa montanistă şi amândouă numai în contextul triadologiei sale colorată puternic de metafizica stoică a corporalizării spiritului.

Sursa adevărată a acestei interpretări fundamentale a „arătării în trup" este, desigur, lupta lui Tertulian împotriva marcionismului şi monarhianismului. Marcion nega „arătarea" reală, fizică, a Eonului Hristos. Negând naşterea, el nega în fond realitatea trupului lui Hristos şi, odată cu aceasta, şi realitatea patimilor de pe cruce. Din acest punct de vedere hristologia lui Tertulian, ca şi pnevmatologia sa, este un efort de a apăra „arătarea" reală, corporală a „duhului", a Cuvântului, adică a condiţiei divine a Fiului în trupul asumat din Maria. Din cauza antimarcionismului ei hristologia marelui apologet latin insistă puternic pe

---

[333] Tertulian, *Adversus Praxean XXVII, 12, 13*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 561

[334] Tertulian, *Adversus Praxean, XIII, 7*; în Tertulian, *Tratate dogmatice şi apologetice*, ediţie bilingvă, Polirom, Iaşi, 2007, p. 497

această idee a arătării reale fizice, în trup, a lui Hristos. Această direcţie antimarcionită a argumentării sale hristologice a fost întărită pe de altă parte de lupta sa antimonarhiană. Monarhienii compatripasieni doreau să acrediteze ideea că cel ce a devenit „vizibil” în Iisus este Tatăl. Tot ce va încerca Tertulian să argumenteze împotriva lor va fi doar faptul că cel ce devine „vizibil” în Iisus nu este Tatăl, ci Duhul, Cuvântul, adică Fiul în condiţia sa divină. Singura corecţie va fi, cum am arătat mai sus, aceea că actul întrupării nu va fi la el o metamorfoză, cum era la monarhieni întruparea Tatălui, ci o asociere a firii divine a Cuvântului, născută din Tatăl, cu firea umană născută din Fecioara. Marcion este astfel combătut prin ideea caracterului profund real al „arătării” lui Hristos în trup, iar Praxeas este combătut prin schimbarea identităţii celui ce se „arată”: acesta nu este Tatăl, ci Fiul. Ideea că „arătarea” este, de fapt, o corporalizare a duhului, a spiritului, o „vizibilizare” în termeni umani, trupeşti a Fiului este menţinută de el intactă şi va rămâne definitiv coordonata majoră a gândirii occidentale până astăzi.

Poate că noţiunea de „persoană” este solidară cu cea de „vizibilizare” a ceva ce până atunci era ascuns, ceva ce prin actul naşterii capătă „faţă”, capătă corp vizibil.

Provocată de monarhianismul unui Praxeas triadologia latină începută prin Tertulian a dezvolatat teoria iconomiei, deci a Trinităţii, care nu distruge monarhia. Pentru a nu cădea însă în extrema opusă, adică în diteismul marcionit sau în triteismul valentinian, Tertulian a elaborat aşa-numita ***teoria a persoanelor treimice*** care nu fac decât să manifeste în planul procesiunilor iconomice ceea ce Tatăl deja conţine în sine din eternitate: adică pe Fiu şi în Fiul pe Duhul Sfânt. Acest concept de „persoană” va angaja triadologia latină pe un făgaş cu totul divergent în raport cu acela pe care-l va iniţia marele Origen în Orient, în teologia de limbă greacă. Dacă Tertulian poate fi considerat fără dubiu „părintele triadologiei latine”, Origen va fi fără doar şi poate „părintele triadologiei greceşti” cu a sa ***teorie a ipostaselor treimice***.

CONCLUZII PARŢIALE

Este clar că în această etapă a dezvoltării şi clarificării dogmei trinitare referinţa fundamentală a fost mai întâi gnoza antitetică marcionită, care a încercat să separeu radical între Dumnezeul Vechiului Testament şi Dumnezeul Noului Testament, între Creatorul lumii materiale şi Mântuitorul ei celest. A doua mare provocare a vremii a fost aceea a montanismului, care a încercat să acrediteze ideea unui Dumnezeu şi mai nou, şi mai puternic decât acela al Noului Testament prin distincţia dintre Duhul Sfânt, pe care l-a identificat cu Iisus Hristos, şi Paraclet identificat în cadrul ereziei cu Montanus sau Priscila, după caz. În faţa acestei duble provocări gândirea teologică bisericească a încercat un răspuns pe axa unificării mai întâi a Dumnezeului celor două testamente, apoi pe axa mai extinsă a unificării Dumnezeului manifestat în cele trei „dispensaţiuni”, adică a Dumnezeului manifestat în Vechiul, în Noul şi în perioada Bisericii. Prima mare încercare teologică a fost, evident, aceea a **monarhianismului patripasian**, care a propus soluţia lui Dumnezeu Tatăl care se manifestă mai întâi ca Legislator în VT, pentru ca mai apoi să apară şi în NT ca

salvator prin întrupare și crucificarea sa sub Ponțiu Pilat. Din motivele arătate această soluție a „Tatălui întrupat/crucificat", propusă inițial de Praxeas asiatul, nu a putut fi menținută; ea a trebuit înlocuită cu faimoasa teorie a **monarhianismului compatripasian**, în care același Praxeas, genial, a propus soluția identificării Tatălui cu spiritul și a lui Iisus Hristos sau a Fiului cu trupul: anterior întrupării Dumnezeu este spirit, adică Tatăl, pentru ca în întrupare, spirit corporalizat adică, el devine Fiul, mai exact Iisus Hristos. Este o soluție care va face o mare carieră în mințile teologilor secolului al III-lea și chiar mai târziu, deși sub alte forme. Ambele teorii ar putea fi numite variante ale unui **monarhianism monopatrist**, pentru că în ambele Dumnezeu este identificat numai cu Tatăl.

Am văzut apoi cum, din cu totul alte motive, un alt oriental faimos – l-am numit aici pe Noet al Smirnei – a propus un tip nou de **monarhianism**, pe care l-am numit în lipsa unei etichete consacrate **hristopasian** sau **filiopashism**, prin care faimosul episcop a încercat o soluție inversă celei patripasiene: teoria lui pare a sugera nu atât faptul că Dumnezeu s-a întrupat și a suferit pe cruce, cât faptul că cel ce a suferit pe cruce ca Hristos poartă acest caracter de salvator, de mântuitor al poporului său și implicit al umanității încă din VT; că Dumnezeul VT nu este doar Legislator, cum căutau să acrediteze marcioniții, ci este, deopotrivă, și Mântuitol al lui Israel. Noet pare a fi gândit că rezolvă contradicția ireductibilă indusă de Marcion între Dumnezeul VT și cel al NT prin înveșmântarea Dumnezeului VT cu atributul de Mântuitor, ceea ce implicit l-a obligat să afirme că Dumnezeu s-a întrupat și s-a răstignit. Noet pare a fi sugerat că în sine Dumnezeu nu este altceva decât Fiu și Mântuitor. El nu pare a fi afirmat că Tatăl s-a întrupat, ci Dumnezeu în calitate de Mântuitor, deci de Fiu. Este soluția ce pare a răzbate din spusele neinspirate ale papei Zephyrin, ucenic clar al lui Noet prin mentorul său Epigon. În condițiile în care Dumnezeu este identificat numai cu Fiul, cu Hristos, acest nou tip de **monarhianism** ar putea fi numit, probabil, ca **hristo-** sau **filiomonist**.

Lucrurile ar fi rămas, poate, în acest stadiu dacă n-ar fi apărut o minte cu adevărat genială, care avea să provoace cu adevărat gândirea trinitară începând din secolul al III-lea și până astăzi: Sabeliu de Cyrene. Cum am văzut, Sabeliu pare să fi unit cele două teorii monarhiene anterioare, pe cea patripasiană a lui Praxeas și pe cea filiopasiană a lui Noet într-o nouă teorie pe care, tot în lipsa unei etichete potrivite, am numit-o **monarhianism hyiopatrist**. Presupunând că în sine monada divină este atât „tată" cât și „fiu" genialul nordafrican din Cyrene a putut să împace atât pe cei care cereau o diferențiere clară a Tatălui de Fiul în planul manifestării lor iconomice, cât și pe cei care solicitau apărarea riguroasă a „monarhiei", a „monadei" chiar. Prin teoria sa Sabeliu a răspus mai mult ca sigur unei critici interne monarhianismului. Dar este evident că soluția sa teologică este influențată și de gnoza valentiniană, mai întâi de termenul „monadă" pe care el pare a-l folosi în detrimentul celui de „monarhie", apoi și mai ales de termenul „pro-pator" prin contrast cu care forjează pe cel de „hyiopator". Prin faimosul său „hyiopator" Sabeliu a putut împăca cele două „dispensații" separate atât de radical și ireductibil de marcioniți, afirmând că în amblele „iconomii" este prezentă cu aceiași intensitate, ba chiar integral, aceiași „monadă", care apare în VT ca „tată", apoi în NT ca Fiu. Sabeliu nu pare să se fi ocupat de problema Duhului Sfânt din perspectiva crizei montaniste. Acest lucru l-au făcut ucenicii, dar într-un sens cu totul diferit de acela în care va ataca această probleă Marcel al Ancyrei. Modul în care acești „sabelieni" au înțeles să rezolve problema celei de a treia persoane treimice, adică

în sensul riguros al teoriei maestrului, nu poate fi înţeles decât prin prisma în care însuşi Tertulian a căutat s-o facă, adică prin contrast nu cu montanismul, ci cu gnoza valentiniană.

Evident, provocarea gnozei nu s-a redus la marcionism. După cum ne putem da seama din opera lui Tertulian gnoza valentiniană a generat, cel puţin în minţile teologilor latini ca el, o nouă viziune trinitară în care Fiul părea a fi despărţit de Tatăl iar Duhul despărţit de Tatăl şi de Fiul. În mintea lui Tertulian gnoza valentiniană pare a fi agravat diteismul marcionit printr-un triteism radica de neignorat. El vede cum, sub presiunea triteismului valentinian, doctrina monarhiei era atât de grav ameninţată, încât i se pare că religia creştină este la un pas de a fi înghiţită de politeism. Este momentul în care el formulează faimoasa doctrină a Trinităţii în care Duhul este al treilea după Tatăl şi după Fiul tot aşa *„precum fructul este al treilea faţă de rădăcină prin vlăstar, fluviul al treilea faţă de izvor prin râu, iar flacăra a treia faţă de soare prin rază, (tertius enim est spiritus a deo et filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice et tertius a fonte riuus ex flamine et tertius a sole apex ex radio)”*. Faimoasa sa teorie a relaţiilor, pe care a schiţat-o în *Adversus Praxean*, era menită, clar, să combată patripasianismul lui Praxeas. Dar modul în care înţelege să schiţeze relaţia Duhului ca al treilea după Tatăl şi după Fiul are în vedere un valentinianism pe care el, ca şi Sabeliu, l-au perceput ca un triteism care agrava diteismul marcionit prin faptul că separa ireductibil „dispensaţiunile”, adică manifestările „iconomice” ale persoanelor treimice. Prin urmare, mesajul lui Tertulian pare a fi că dacă Duhul Sfânt procede din Fiul pentru că anterior acestei procesiuni el preexistă în Fiul, atunci el procede şi din Tatăl, deoarece Fiul însuşi care-l conţine este conţinut el însuşi în Tată anterior naşterii sale efective din el.

Trebuie să observăm aici un aspect foarte important. La vremea când a scris *Advesus Praxean* el era, cum se ştie, montanist. De pe aceste poziţii şi-a însuşit şi el, inevitabil, distincţia dintre Duhul Sfânt şi Paraclet. Cu toate acestea este de observat că el nu a mers până acolo încât să susţină o diferenţă fundamentală a revelaţiei Paracletului în raport cu aceea a lui Iisus Hristos şi a Bisericii montaniste faţă de Biserica apostolilor. El şi-a reprezentat Biserica monatanistă ca fiind o expresie mai autentică a revelaţiei lui Iisus Hristos în raport cu Biserica oficială, pe care a considerat-o coruptă. Tertulian nu a admis nici o clipă ideea unui al treilea „testament” în sensul montanismului originar şi autentic. Este, poate, motivul real pentru care el s-a şi separat spre sfârşitul vieţii de Biserica montanistă. Pe acest fond, dacă ar fi fost un montanist autentic, el ar fi trebuit să afirme o distincţie reală în sensul unei revelaţii cu totul noi a Paracletului faţă de Duhul Sfânt care a coborât asupra lui Iisus la botez şi de revelaţia adusă de acesta, precum şi o distincţie reală a Fiului din NT faţă de Tatăl din VT. Numai în baza unei astfel de viziuni s-a putut afirma cu atâta putere mişcarea montanistă. Or, Tertulian formulează teoria relaţiilor treimice în sensul unei includeri a Fiului în Tatăl, anterior naşterii sale din el, şi a Duhului în Fiul şi, implicit, în Tatăl, anterior purcederii sale din amândoi, adică din Tatăl prin Fiul. Iată de ce mesajul său în problema Duhului Sfânt pare a fi acela că, dacă Duhul purcede din Fiul, el purcede în realitate din Tatăl prin Fiul, rădăcina sa cea mai adâncă fiind însuşi Dumnezeu Tatăl. iată de ce Duhul nu poate fi o revelaţie care să anuleze revelaţia Noului Testament, cum simţea că o făceau montaniştii autentici, sau pe aceea a Vechiului Testament, cum sugera Simon din Gitton.

În același fel pare să fi înțeles provocarea valentiniană și ucenicii lui Sabeliu. Postulând că la Cincizecime și în perioada Bisericii aceiași „monadă” se manifestă, dar de data aceasta ca „duh sfânt”, aceștia nu voiau să argumenteze decât că în „dispensația” Bisericii îl avem pe Dumnezeu prezent, coborât în istorie, în aceeași intensitate ontologică cu care s-a manifestat, cu care a luat „chip”, „prosopon” în Noul Testament când a apărut ca Fiul, sau în VT când a apărut ca Dumnezeu Tatăl. Sabelienii par a fi avut ca text central al reflecției lor trinitare textul din Coloseni unde Sf. Pavel spune că în el, în Iisus Hristos, a coborât „plinătatea Dumnezeirii” (II, 9). Prin teoria lui „hyiopator” Sabeliu a vrut să se asigure că în NT s-a manifestat același Dumnezeu ca și în VT, cum voia Praxeas, dar și invers, cum voia Noet. În problema celei de a treia persoane treimice atât Sabeliu, cât și Tertulian, par să fi avut ca referință reală gnoza valentiniană pe care ei au perceput-o ca un marcionism extins, ca un triteism derivat din diteismul marcionismul inițial. Iar sensul „pnevmatologiei” lor pare a fi fost în ambele cazuri că **dacă Duhul purcede din Fiul este pentru că el, prin Fiul, purcede de fapt din Tatăl însuși**. Este o perspectivă pe care o vom regăsi peste două secole în mod clar la marele Augustin.